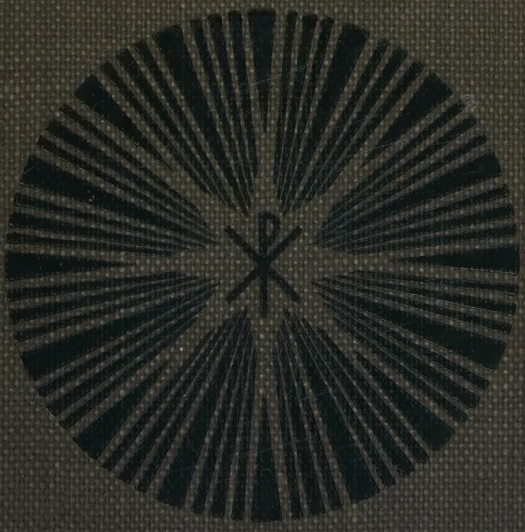
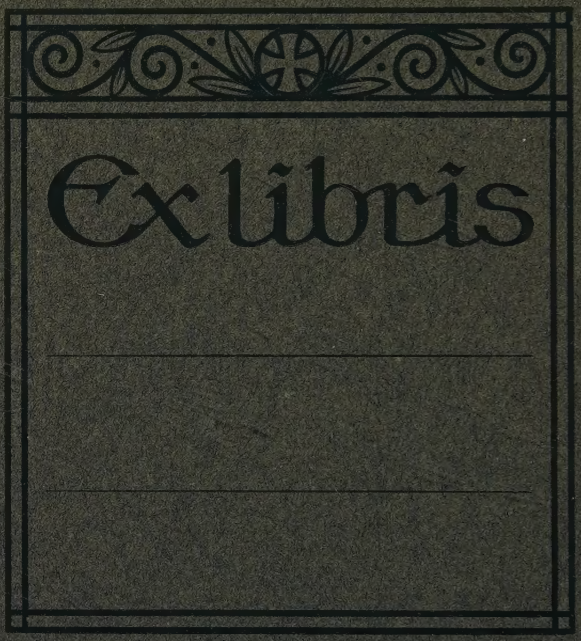
Herders theologische Bibliothek

Dr Franz Kaulen

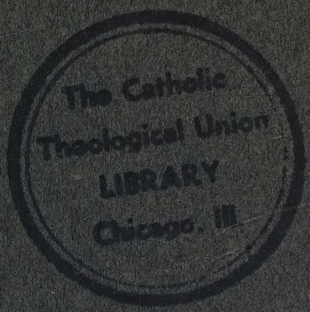
Einleitung in die heilige Schrift

I

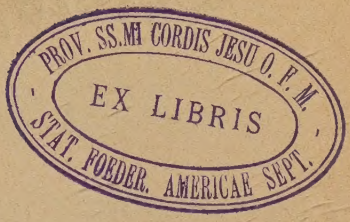



Ex libris

WITHDRAWN



Prov. SS.mi Cordis Jesu, O.F.M.
253.



Theologische Bibliothek

Einleitung in die

Heilige Schrift des Alten und Neuen Testamentes

Von Franz Kaulen

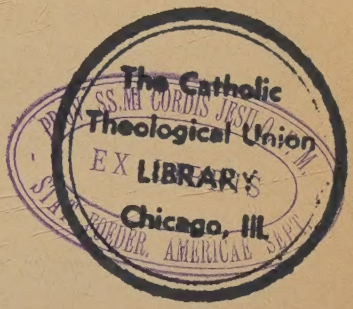
220.01
K 21t
v. 1

Freiburg im Breisgau
Herdersche Verlagshandlung
1911
Berlin, Karlsruhe, München, Straßburg, Wien, London und St Louis, Mo.

Einleitung in die
Heilige Schrift
des Alten und Neuen Testamentes

Von

Franz Kaulen

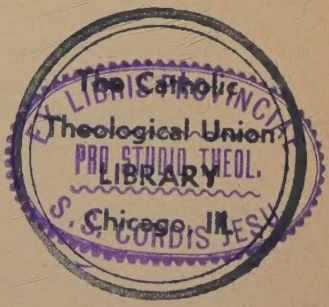


Erster Teil

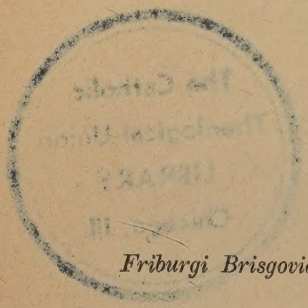
Fünfte, vollständig neu bearbeitete Auflage von

Gottfried Hoberg
Doktor der Philosophie und der Theologie, ord. Professor der Universität Freiburg im Breisgau

Mit sieben Schriftproben im Text und einer Tafel



Freiburg im Breisgau
Herdersche Verlagshandlung
1911
Berlin, Karlsruhe, München, Straßburg, Wien, London und St Louis, Mo.



Imprimatur

Friburgi Brisgoviae, die 11 Aprilis 1911

✠ **Thomas**, Archiepps

Alle Rechte vorbehalten

Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg

220.01
K21t
v.1

Vorwort des Verfassers zur ersten Auflage.

Für die Einleitung in die Heilige Schrift erschien dem Verfasser bei längerer Lehrtätigkeit als ein Hauptbedürfnis, daß sie dem Lehrgebäude der katholischen Theologie strenge eingegliedert, und daß zu dem Ende ihr vielartiger Inhalt systematisch um einen Mittelpunkt geordnet werde. Diese Forderung trat bei Ausarbeitung des vorliegenden Lehrbuches um so bestimmter auf, weil dasselbe einen Teil der „Theologischen Bibliothek" bildet. Insofern nämlich die einzelnen Abteilungen dieser Sammlung in organischem Zusammenhang stehen sollen und der Inhalt der dazu gehörigen Lehrbücher sich gegenseitig ausschließt, war die wissenschaftliche Aufgabe auch als äußere Notwendigkeit gegeben. Den beiderseitigen Ansprüchen soll durch den Plan, welcher dem Buche zu Grunde liegt, genügt werden. Bei der Auswahl des Mitzuteilenden mußte der Zweck der „Theologischen Bibliothek" maßgebend bleiben, wonach dieselbe zugleich dem Bedürfnisse der Studierenden und den Anforderungen der im Leben stehenden Priester dienen soll. Für die ersteren glaubte ich nicht außer acht lassen zu sollen, daß sie bei den Bibelstudien mehr als sonst der Anregung bedürfen, und daß ihnen dazu das Feld ihrer wissenschaftlichen Bemühung dem ganzen Umfange nach gezeigt werden muß. Hierdurch konnte zugleich dem Verlangen der Priester, den Rahmen ihrer Kenntnisse zu erweitern, entsprochen werden. Es hat demnach dieses Buch viel mehr Einzelheiten aufgenommen, als sonst wohl in einem Lehrbuche gefunden werden. Daß dieselben den Anfänger verwirren sollten, befürchte ich, abgesehen von der Druckeinrichtung, wegen der eingehaltenen Methode nicht. Mit dem angeführten Einzelmaterial sind dem Leser nur die Mittel an die Hand gegeben, die Berechtigung der aufgestellten allgemeinen Sätze zu prüfen; so werden diese Angaben, auch ohne dem Gedächtnisse eingeprägt zu sein, dennoch ihre Wirkung haben, indem sie die klare Auffassung des Allgemeinen vermitteln.

Im Zusammenhange hiermit war ich bemüht, nur positives Material zu geben. Bei allen streitigen Punkten ist eine bestimmte Ansicht vorgetragen und begründet worden, ohne daß die abweichenden Meinungen registriert wären. Literaturnachweise finden sich nur da, wo eine vorgetragene Ansicht der Autorität als Beweismittel bedarf, oder wo Fingerzeige zu

weiterer Verfolgung eines anregenden Gegenstandes gegeben werden sollen; sonst habe ich alles Wissenswerte lieber selbst mitteilen, als anderswo aufsuchen lassen wollen.

Für den griechischen Bibeltext sind die Tischendorfschen Ausgaben der Septuaginta von 1875 und des Neuen Testamentes von 1873 als Norm angenommen worden. Bei patristischen Nachweisen steht Band und Kolumnenzahl der beiden Migneschen Sammlungen. Zur Umschreibung der koptischen Texte ist für die beiden vorletzten Buchstaben des Alphabets dj und c gewählt worden. In den äthiopischen Texten bedeutet ⊓ Haut, ⊓̄ Harm, ⊐ Pa, ⊐̄ Pait, ⊏̄ Af.

Den Freunden, die dem Zustandekommen dieser Arbeit mit so viel Teilnahme gefolgt sind, möge das Buch herzlichen und dankbaren Gruß bringen.

Bonn, im Juli 1876.

Franz Kaulen.

Vorwort des Verfassers zur vierten Auflage.

In der zweiten Auflage dieses Buches hatte ich die wohlwollenden Bemerkungen, welche mir von verschiedenen Seiten hinsichtlich der ersten Ausgabe gemacht worden, gern zur Verbesserung des Einzelnen benutzt, darunter auch solche, deren Berechtigung mir zweifelhaft bleiben mußte. Bei der dritten und ebenso bei der vierten Auflage war kein Anlaß vorhanden, größere Änderungen im Text eintreten zu lassen; nur habe ich mich bemüht, eine noch größere Korrektheit herbeizuführen. Auch die Ausgaben der Septuaginta von Lagarde und des Neuen Testamentes von Westcott und Hort habe ich als Textesnormen beibehalten. Die in den letzten Jahren erschienene Literatur habe ich benutzt und in einer der ursprünglichen Anlage entsprechenden Vollständigkeit angeführt. Die Verlagshandlung hat, nachdem sie in der dritten Auflage durch Änderung der Schriftgattung dem praktischen Zwecke des Buches zu Hilfe gekommen war, jetzt den Gebrauch desselben dadurch zu fördern gesucht, daß sie es in drei selbständigen Abteilungen mit eigenen Seitenzahlen veröffentlicht hat. Möge das Buch also auch ferner als ein geeignetes Mittel zur Einführung in das Bibelstudium erfunden werden.

Bonn, Mariä Lichtmeß 1899.

Franz Kaulen.

Vorwort des Bearbeiters der fünften Auflage.

Die Neubearbeitung des ersten Teiles der Kaulenschen Einleitung hat mehr Mühe gemacht, als es anfänglich schien. Wenn auch der Grundsatz maßgebend war, von dem alten Bestand so viel zu bewahren, als nur irgendwie möglich war, so konnte doch stellenweise von weitgehenden Änderungen nicht abgesehen werden.

Eine Auswahl aus der umfangreichen Literatur zu treffen, war zuweilen schwierig; den Ausschlag gab dabei das Bestreben, nicht alles, sondern nur das Wichtigere anzuführen. Die Ansichten über Wichtigkeit oder Entbehrlichkeit werden im Einzelfalle freilich öfters sehr verschieden sein. Die Absicht, aus der Literatur, die vor 1899, dem Erscheinungsjahr der 4. Auflage, liegt, gar keine Ergänzung zu geben, konnte nicht durchgeführt werden. Die vielen Beispiele wurden revidiert und verifiziert — eine nicht geringe Arbeit.

Zu innigem Danke bin ich meinem verehrten Kollegen Herrn Dr Simon Weber verpflichtet, weil er die Güte hatte, den Kanon des Neuen Testamentes, die neutestamentlichen Apokryphen und die armenischen Übersetzungen zu bearbeiten; die Neuherausgabe wurde dadurch wesentlich beschleunigt.

Freiburg im Breisgau, im April 1911.

Gottfried Hoberg.

Inhalt.

	Paragraph
Vorbemerkungen	1— 19
1. Erklärungen	1— 9
2. Quellen	10
3. Geschichtliches	11— 19
I. Grundlegender Teil	20— 51
Erster Abschnitt. **Inspiration**	20— 21
Zweiter Abschnitt	22— 51
1. Der Kanon	22— 24
2. Der Kanon des Alten Testamentes	25— 37
3. Der Kanon des Neuen Testamentes	38— 48
4. Die Apokryphen	49— 51
II. Allgemeiner Teil	52—185
Erster Abschnitt. **Vorbemerkungen**	52— 57
Zweiter Abschnitt. **Die Sprachen der Heiligen Schrift**	58— 69
1. Das Hebräische	58— 63
2. Das Aramäische	64— 66
3. Das Griechische	67— 69
Dritter Abschnitt. **Der Schriftcharakter in der Heiligen Schrift**	70— 82
1. Der Schriftzug	70— 77
a. Der hebräische (und aramäische) Schriftzug	70— 74
b. Der griechische Schriftzug	75— 77
2. Einteilung des Textes	78— 82
Vierter Abschnitt. **Die überlieferten Textexemplare**	83— 99
1. Drucke	83
2. Handschriften	84— 99
Fünfter Abschnitt. **Zitate**	100—104
Sechster Abschnitt. **Übersetzungen**	104—179
1. Griechische Übersetzungen des Alten Testamentes	106—125
2. Die samaritanische Übersetzung des Pentateuchs	126—129

	Paragraph
3. Aramäische Übersetzungen des Alten Testamentes	130—135
4. Syrische Übersetzungen	136—143
5. Lateinische Übersetzungen	144—158
6. Koptische Übersetzungen	159—163
7. Die äthiopische Übersetzung	164—167
8. Die gotische Übersetzung	168—172
9. Armenische Übersetzungen	173—177
10. Die georgische Übersetzung	178
11. Spätere Übersetzungen	179
Siebter Abschnitt. **Resultate**	180—185
Nachtrag und Berichtigungen	S. 265
Tafel. Titelblätter der Vulgata-Ausgaben von 1590 und 1592	S. 218

Abkürzungen.

AGW = Abhandlungen der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.
BZ = Biblische Zeitschrift.
Cap. = Ludovici Cappelli Critica sacra, Lutetiae Parisiorum 1650.
DB = Dictionnaire de la Bible. Publié par Vigouroux.
JA = Journal Asiatique.
JB = Theologischer Jahresbericht.
KL = Wetzer und Weltes Kirchenlexikon. 2. Aufl.
LR = Literarische Rundschau.
M. = Migne, Patrologiae Cursus completus.
NGW = Nachrichten der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.
OChr = Oriens Christianus.
QS = Theologische Quartalschrift.
RB = Revue Biblique.
REP = Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. 3. Aufl.
Ti = Tischendorf-Nestle, Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, ed. septima, Lipsiae 1887.
ZA = Zeitschrift für Assyriologie.
ZÄS = Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde.
ZAW = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.
ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
ZkTh = Zeitschrift für katholische Theologie, Innsbruck.
ZNW = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.

Zitiert ist: das Enchiridion von Denzinger nach der Ausgabe von Bannwart; die Septuaginta nach Swete, die Genesis jedoch nach de Lagarde: Genesis graece, Lipsiae 1868; das Neue Testament nach Westcott und Hort; der Talmud Babli nach der Ausgabe von Goldschmidt, Leipzig 1897 ff; der Traktat Sopherim wurde in der Ausgabe von Joel Müller (Masechet Soferim, Leipzig 1878) benutzt; einigemal wurde auch noch auf Lightfoot, Opera posthuma (1699) verwiesen. Die Schriften der Väter und Kirchenschriftsteller sind der Einheitlichkeit wegen nach Migne zitiert; der Forscher weiß, welches die besten kritischen Ausgaben sind.

Vorbemerkungen.

1. Erklärungen.

1. Es ist Lehre der Kirche, daß die übernatürliche Offenbarung Gottes an die Menschen zum Teil auf schriftlichem Wege geschehen ist. Die einzelnen Bücher, welche die so ergangenen Offenbarungen enthalten, werden mit gemeinsamem Namen die Heilige Schrift oder die Bibel genannt.

Auf dem Vatikanischen Konzil hat die Kirche erklärt: Supernaturalis revelatio, secundum universalis Ecclesiae fidem a sancta Tridentina Synodo declaratam, continetur in libris scriptis et sine scripto traditionibus (sess. 3, const. dogm. c. 2). Damit ist erneuert, was das Tridentiner Konzil sess. 4, decr. de can. scripturis fast mit den nämlichen Worten bestimmt hat und was immer als feststehender Grundsatz betrachtet worden ist. Die hohe Verehrung, welche den hier gemeinten Schriften zufloß, hat die Benennung Heilige Schrift nach sich gezogen. Quelle dieser Bezeichnung ist das Neue Testament, in welchem die Ausdrücke γραφαὶ ἅγιαι, Scripturae sanctae (Röm 1, 2) und ἱερὰ γράμματα, sacrae literae (2 Tim 3, 15) gefunden werden. Der Name soll nicht bloß den ehrwürdigen Charakter ausdrücken, der jenen Büchern als einer göttlichen Gnadenanstalt zukommt, sondern sie auch als Mittel zu unserer eigenen Heiligung bezeichnen: quae te possunt instruere ad salutem, schreibt der Apostel 2 Tim 3, 15. Wegen einer solchen Erhabenheit nannte man die göttlichen Offenbarungsschriften Bücher κατ' ἐξοχήν, wie zuerst Dn 9, 2, dann Eccli Prol. geschieht. Von den griechischen Kirchenschriftstellern häufig angewendet, ward der betreffende Ausdruck βιβλία auch den Lateinern geläufig. Ursprünglich trägt er bei diesen die Form Biblia, -orum; im 13. Jahrhundert aber schreibt der hl. Bonaventura (Brevil. Prooem. § 7): literam Bibliae commendet memoriae, und so ist im späteren Mittelalter allgemein die Form Biblia, -ae im Gebrauch. Aus dieser ist in allen neueren Sprachen ohne Ausnahme, ähnlich wie aus chronica, praemia, folia, ein Singularwort gebildet worden, das bei uns früher biblie gelautet hat und jetzt Bibel lautet.

2. Die schriftlich vorhandenen Offenbarungen Gottes sind zu verschiedenen Zeiten geschehen und haben nach Maßgabe dieser Zeiten auch eine verschiedene Beschaffenheit. Einige sind vor Ankunft Jesu auf Erden erfolgt und haben zur Vorbereitung der Welt auf die Erlösung gedient; andere sind erst nach dem Tode des Herrn gegeben worden und sollen der Menschheit den Besitz der Erlösungsgnade sichern helfen. Da man jede der beiden Gnadenanstalten, die durch das Auftreten Jesu Christi geschieden sind, als Bund oder Testament bezeichnet, so teilt man auch die Heilige Schrift

in Bücher des Alten Testamentes und Bücher des Neuen Testamentes oder kurzweg in das Alte und das Neue Testament.

Die Anwendung des Wortes Testament in dem angegebenen Sinne ist erst seit dem 15. Jahrhundert allgemeiner geworden. Früher sagte man dafür urcuntscap (in der niederdeutschen Psalmenübersetzung Ps 54, 21), gezeug (Codex Teplensis, vielleicht noch im 14. Jahrhundert geschrieben), zeügknuss (Ps 54, 21: Augsburger Bibel von 1490), gesetz (Hebr 9, 15—17; 10, 29: ebd.). Der jetzige Sprachgebrauch beruht auf der Bedeutung, die das Wort testamentum in der alten lateinischen Bibelübersetzung hat; es bezeichnet nämlich hier nur selten letztwillige Verfügung, z. B. Hebr 9, 16: Ubi enim testamentum est, mors necesse est intercedat testatoris, sondern gewöhnlich Bündnis, foedus, διαθήκη, בְּרִית, z. B. 1 Makk 1, 12: Eamus et disponamus testamentum cum gentibus. Daher sagt der hl. Augustinus (Locut. in Heptat., Gn 21, 27: *M.* 34, 491): Amat scriptura testamenti nomine pactum appellare; und Hieronymus (Comment. in Mal. 2, 3: *M.* 25, 1555): Notandum, ... in plerisque Scripturarum locis testamentum non voluntatem defunctorum sonare, sed pactum viventium. Insofern nun das Verhältnis Gottes zu den Menschen auf gegenseitigen Versprechungen und Leistungen beruht, wird es von jeher Bund genannt; so schon Gn 15, 18 und Nm 14, 10. Das Buch, welches von diesem gegenseitigen Verhältnis Zeugnis ablegt, heißt Ex 24, 7 Buch des Bundes, volumen foederis. Der Name des Alten Testamentes ist für die vorchristliche Heilsanstalt deswegen in Gebrauch gekommen, weil Jesus selbst Mt 26, 28 die christliche das Neue Testament nennt (angekündigt schon Jer 31, 31). Auch der Apostel gebraucht jene Benennung, wenn er Hebr 9, 15 sagt: quae erant sub priori testamento, und noch mehr 2 Kor 3, 14: in lectione veteris testamenti (ἐπὶ τῇ ἀναγνώσει τῆς παλαιᾶς διαθήκης). Diese letztere Stelle zeigt die Art und Weise, wie das Wort Testament zur Bezeichnung der betreffenden Bücherſammlung gekommen ist. — Ein Bund bedingt gegenseitige Leistungen. Wird bei dem Bunde zwischen Gott und den Menschen von den Leistungen der Menschen abgesehen, so kann testamentum die Bedeutung Verheißung bekommen, z. B. Jdt 9, 18: Memento Domine testamenti tui; oder Gebot, z. B. Apg 7, 8: Dedit illi testamentum circumcisionis (vgl Kaulen, Sprachliches Handbuch zur biblischen Vulgata², Freiburg 1904, 30). Andere Bezeichnungen für die Offenbarungsurkunde sind: instrumentum (so viel wie documentum, d. i. Beweisurkunde in Glaubenssachen, besonders bei Tertullian); divini codices (bei Hier., Ep. ad Laet. c. 12: *M.* 22, 876); bibliotheca (Berger, Histoire de la Vulgate, Paris 1893, 3). — Weitläufiger handelt über die verschiedenen Bezeichnungen Cornely; über Tertullian siehe Rönsch, Das Neue Testament Tertullians, Leipzig 1871.

3. Die Wahrheiten und Vorschriften, die sich in den Büchern des Alten sowohl als des Neuen Testamentes finden, bilden für den Glauben und die Sitten des Menschen eine Richtschnur. Die Heilige Schrift hat demnach ihre hauptsächliche Bedeutung darin, daß sie als Regel für das innere und äußere Leben des Menschen dient. Dies ist der Grund, warum man die einzelnen biblischen Bücher kanonische, d. h. maßgebende oder autoritative Schriften nennt.

Nach griechischem Sprachgebrauch führt jede Richtschnur, sowohl die zum physischen Gebrauche des Zimmermanns dienende als die auf geistigem Gebiet

bestimmende, den Namen κανών. Im tropischen Sinne ist das Wort auch ins Lateinische übergegangen, z. B. Auson., Epigr. 136: Is demum excessit grammaticos canonas. In diesem Sinne gebraucht der hl. Paulus das Wort 2 Kor 10, 13, wo die lateinische Übersetzung es mit regula wiedergibt. Demgemäß bezeichnet κανών in der ältesten Kirche jede Regel für den Glauben und die Sitten des Menschen; dies wieder nach dem Vorgange der Heiligen Schrift: Gal 6, 16 und Phil 3, 16. Zur Erklärung der letzteren Stelle sagt der hl. Johannes Chrysostomus In ep. ad Phil. hom. 12, 2 (*M.* 62, 273): τῷ αὐτῷ κανόνι, τουτέστι τῇ αὐτῇ πίστει, τῷ αὐτῷ ὅρῳ. Da nun die Heilige Schrift selbst Ps 118, 105 das geschriebene Wort Gottes eine Leuchte für unsere Füße und ein Licht auf unsern Pfaden nennt, so ist es gebräuchlich geworden, auch die Bibel den Kanon, d. h. die Richtschnur unseres inneren und äußeren Lebens zu nennen. So sagt Isidor von Pelusium Ep. 4, 114 (*M.* 78, 1185): τὸν κανόνα τῆς ἀληθείας τὰς θείας φημὶ γραφάς. Kanonisch, κανονικαί (bei dem lateinischen Origenes libri regulares) sind demnach Schriften, welche geeignet sind, eine solche Richtschnur zu bilden; und da dies bei bloß menschlichen Büchern nicht der Fall ist, so wird der Begriff kanonisch mit dem Begriff zur Bibel gehörig identisch. Daher bestimmt schon die Synode zu Hippo 393 can. 36, ut praeter scripturas canonicas nihil in Ecclesia legatur sub nomine divinarum scripturarum (vgl. Conc. Carthaginiense III, 397, can. 47). Dies ist der gewöhnliche Sprachgebrauch bei dem Adjektiv kanonisch geblieben, so daß auch noch das Vatikanische Konzil von den biblischen Büchern sagt: Pro sacris et canonicis suscipiendi sunt (sess. 3, c. 2). Der Sprachgebrauch beim Substantiv Kanon aber hat sich allmählich dahin verschoben, daß man bei dem Ausdruck Kanon der Heiligen Schrift oder schlechthin Kanon bloß an die zu einem Ganzen vereinigte Sammlung der Offenbarungsurkunden dachte, wie schon der hl. Hieronymus (Prol. gal.) von einigen Büchern sagt: Non sunt in canone. Hieran anknüpfend bedeutete κανονίζειν unter die heiligen Schriften aufnehmen, und κανονιζομένη oder κεκανονισμένη ist ein jedes Buch (βίβλος), dem jene Auszeichnung widerfahren war. Daß schließlich auch das bloße Verzeichnis der biblischen Bücher Kanon geheißen habe, ist oft gesagt worden, läßt sich aber nicht beweisen; denn bei Rufinus (Comment. in Symb. Apost. 37: *M.* 21, 374: Haec sunt, quae Patres intra canonem concluserunt, ex quibus fidei nostrae assertiones constare voluerunt) hat das Wort offenbar den vorher angeführten Sinn. — Über canon siehe mehr im Thesaurus linguae latinae s. v.

4. Über den Umfang der Heiligen Schrift beider Testamente, d. h. über die Zahl und die Namen der kanonischen Bücher gibt das Lehramt der Kirche Aufschluß. Als bestimmender Grund dient hierbei gemäß der letzten kirchlichen Entscheidung, daß die fraglichen Schriftwerke, weil aus Eingebung des Heiligen Geistes entstanden, Gott zum Urheber haben und als Bücher solchen Ursprungs der Kirche selbst übergeben worden sind.

Daß nur die Kirche zwischen der Heiligen Schrift und zwischen Büchern menschlichen Ursprungs unterscheidet, ist in der Natur der Sache gelegen. Die Heilige Schrift kann kein Zeugnis für sich selbst und ihren göttlichen Ursprung abgeben, da die Zuverlässigkeit eines solchen Zeugnisses schon ihre vorherige Anerkennung als Gottes Wort voraussetzen würde. Noch weniger kann das Urteil

der einzelnen Gläubigen oder die wissenschaftliche Untersuchung den Umfang der Heiligen Schrift feststellen; denn das übernatürliche Ziel, zu dessen Erreichung die Heilige Schrift als Mittel dienen soll, kann weder von einer persönlichen Überzeugung noch von einer bloß menschlichen und daher irrtumsfähigen Beweisführung abhängig gemacht werden. Da vielmehr einzig die Kirche die Bestimmung erhalten hat, dem Menschen zur Erlangung der ewigen Seligkeit zu verhelfen, so kann auch nur ihr das Urteil darüber zustehen, was heilige und was menschliche Schrift ist. Dieser Anschauung hat das Konzil von Toledo 447 (can. 12) mit den Worten Ausdruck gegeben: Si quis dixerit vel crediderit, alias scripturas praeter quas Ecclesia catholica recipit, in auctoritate habendas vel esse venerandas: anathema sit (vgl. Hefele, Konziliengeschichte II² 308).

Über den wirklichen Umfang des Kanons ist schon seit dem 4. Jahrhundert eine Reihe von Entscheidungen erfolgt, deren wichtigste bei Denzinger (Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Editio decima, emendata et aucta, quam paravit C. Bannwart, Friburgi 1908) verzeichnet sind. Doch hat die Kirche erst auf dem Vatikanischen Konzil bestimmt erklärt, auf welche Gründe hin sie eine gewisse Anzahl von Büchern als Heilige Schrift betrachte: non ideo, quod sola humana industria concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati; nec ideo dumtaxat, quod revelationem sine errore contineant; sed propterea, quod Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem, atque ut tales ipsi Ecclesiae traditi sunt (sess. 3, const. dogm. c. 2). Mit diesem letzteren Zusatz wahrt sich die Kirche das Recht, über die Wirklichkeit des göttlichen Ursprungs, als über eine übernatürliche Tatsache, einzig und allein als Zeugin gehört zu werden.

5. Das unterscheidende Merkmal der Heiligen Schrift ist demnach nicht in ihrer Gutheißung durch die unfehlbare Kirche, auch nicht in ihrer Verläßlichkeit bezüglich religiöser Wahrheiten zu suchen; vielmehr bildet ihr Hauptkennzeichen der göttliche Ursprung, den man Inspiration nennt.

Die Gutheißung oder Approbation der Kirche kann nur einem menschlichen Geisteswerk zuteil werden, da sie nichts anderes besagt, als daß das betreffende Schriftstück inhaltlich mit der Kirchenlehre übereinstimmt. Eine solche Übereinstimmung kann auf rein menschliche Weise zu stande kommen, ohne daß damit der Inhalt den Charakter einer göttlichen Offenbarung erlangt. Das Wesentliche bei der Heiligen Schrift aber ist, daß durch sie Gott zu den Menschen spricht und ihnen seine übernatürliche Wahrheit mitteilt. Dies setzt eine Einwirkung von seiten Gottes auf den Schriftsteller voraus, kraft deren solche Schriften aufhören, lediglich das Werk des Schreibenden zu sein. Von dieser Einwirkung sagt der Apostel 2 Petr 1, 21: non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia, sed Spiritu Sancto *inspirati* (ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι) locuti sunt sancti Dei homines. Daher nennt man zunächst die göttliche Tätigkeit Inspiration oder Eingebung. Der nämliche Ausdruck geht dann aber auch auf die entsprechende Beschaffenheit der Heiligen Schrift über, und obgleich daher eigentlich nur die Verfasser der Heiligen Schrift inspiriert heißen können, so sagt doch der Apostel 2 Tim 3, 16 von ihr selbst: omnis scriptura divinitus inspirata (γραφὴ θεόπνευστος).

Aus dem Gesagten folgt, daß die beiden Begriffe der Kanonizität und des inspirierten Charakters, obschon der Bedeutung nach nicht identisch, doch dem Umfange nach gleich sind: die kanonischen Bücher sind als solche inspiriert, und nur die inspirierten sind kanonisch. In Bezug auf die gegenseitige Abhängigkeit

beider Begriffe aber folgt aus der kirchlichen Erklärung, daß der kanonische Charakter die Inspiration voraussetzt und daß daher letztere nach logischer Ordnung dem ersteren vorausgeht.

6. Daß die biblischen Bücher *wirklich* inspiriert sind, lehrt die Kirche auf Grund der Tradition. Die Glaubwürdigkeit dieser Lehre, d. h. ihre Vereinbarkeit mit den von der Vernunft erkannten Wahrheiten erweist die theologische Wissenschaft. Insofern dieser wissenschaftliche Nachweis die Grundlage für jede Verwendung der Heiligen Schrift zu sichern sucht, wird er *Einleitung* in die Heilige Schrift genannt. Die biblische Einleitung ist demnach *die Rechtfertigung der kirchlichen Lehre von dem inspirierten und kanonischen Charakter der Heiligen Schrift.*

Von diesem Charakter der biblischen Bücher sagt die Kirche: ut tales (i. e. Spiritu Sancto inspirante conscripti) ipsi Ecclesiae traditi sunt (Conc. Vat. sess. 3, c. 2). Von wem die Überantwortung geschehen ist, wird damit nicht erklärt; der Natur der Sache nach aber kann sie bloß durch die Synagoge und die Apostel erfolgt sein. Der Ausdruck schließt nun zwei Angaben ein: erstens, daß unsere heiligen Schriften der Kirche bei ihrem Anfang übergeben worden sind (traditi sunt), und zweitens, daß die Kirche dabei eine Kritik geübt und sie nur nach vorheriger Rekognition ut tales angenommen hat. Für eine solche Annahme ihrerseits hat die Kirche einen doppelten Grund gehabt. Als äußerer Grund galt ihr die Herkunft der fraglichen Bücher von solchen Verfassern, deren übernatürliche Sendung feststand, als innerer aber die unanfechtbare Wahrheit des Inhalts. Hiermit ist auch der Wissenschaft eine doppelte Aufgabe zugewiesen. Zunächst hat sie den Beweis zu führen, daß unsere biblischen Bücher die nämlichen sind, welche die Kirche von der Synagoge und den Aposteln überkommen hat; sie muß also deren *Unverfälschtheit* nachweisen. Dann muß sie die Entscheidungsgründe für die kirchliche Anerkennung als zutreffend dartun, indem sie einerseits die *Echtheit* der biblischen Bücher, d. h. die Richtigkeit ihres angeblichen Ursprungs nach Person, Zeit und Ort sicherstellt, anderseits ihren Inhalt gegen die wirklichen oder möglichen Vorwürfe der Unrichtigkeit in Schutz nimmt. Beides bildet den Beweis für die *Authentie* der Heiligen Schrift nach dem weiteren Begriff des Wortes. Die Erfüllung dieser gesamten Aufgabe heißt *Einleitung* in die Heilige Schrift, weil dadurch der Begriff der Heiligen Schrift wissenschaftlich konstituiert wird, und weil jede theologische Beschäftigung mit der Bibel, sei es die Erklärung ihres Sinnes oder dessen Verwertung für andere Disziplinen, die Kanonizität derselben zur Voraussetzung hat. Unrichtig aber wird der Begriff der Einleitung aufgefaßt, wenn von ihr die Mitteilung sämtlicher zum Schriftverständnis nötigen Vorkenntnisse erwartet wird.

7. Der angeführte Beweisgang fordert freilich in letzter Linie die Kenntnis von allem demjenigen, was bei dem Gebrauch der Heiligen Schrift als bekannt vorausgesetzt werden muß: Kenntnis der biblischen Sprachen, der biblischen Örtlichkeit und Geschichte, der biblischen Altertümer, der biblischen Redeweise und Textesbeschaffenheit. Demnach könnten die entsprechenden Hilfswissenschaften: biblische Philologie und Geographie, biblische Geschichte und Archäologie, biblische Hermeneutik und Kritik, zur *Einleitung im weiteren Sinne* gerechnet werden. Allein systematischer ist es, als Objekt

der Einleitungswissenschaft nur die Lehre von dem göttlichen Ursprung der Heiligen Schrift festzuhalten, so daß außer der Lehre von der Inspiration und vom Kanon nur der Beweis für die Glaubwürdigkeit, d. h. für die Unverfälschtheit und die Authentie der einzelnen biblischen Bücher in die Einleitung gehört.

Da die Einleitung in die Heilige Schrift erst in neuerer Zeit als besondere theologische Disziplin behandelt wird, so sind die Ansichten über ihren Umfang bis jetzt noch verschieden geblieben. Haneberg behandelt in seinem Handbuch, das in den späteren Auflagen geradezu „Versuch einer Geschichte der biblischen Offenbarung" heißt, die biblische Geschichte als wesentlichen Bestandteil der Einleitung. Die englische Einleitung von Horne umfaßt auch biblische Geographie und Archäologie, das große Einleitungswerk von Cornely auch biblische Kritik und Hermeneutik. Indes sind solche Beispiele mehr Ausnahmen von der gewöhnlichen Regel, wonach die Einleitungswissenschaft in einem engeren Sinne gefaßt wird. Dies ist freilich deswegen nicht immer der richtige Sinn; im Gegenteil zeigt ein Blick auf die gewöhnlichen Handbücher, wie sehr die sog. Einleitung, nach dem Geständnis eines ihrer Bearbeiter selbst, „eines wahren wissenschaftlichen Prinzips und notwendigen Zusammenhanges entbehrt" (De Wette, Lehrbuch[6] § 1). Diesem Mangel soll durch die obige Definition abgeholfen werden. Sie ist mutatis mutandis von F. Chr. Baur gegeben worden (Theologische Jahrbücher, Tübingen 1850 und 1851). Auch Holtzmann nennt die Einleitung die „Wissenschaft vom Kanon" (Über Begriff und Inhalt der biblischen Einleitungswissenschaft: Theol. Studien und Krit. 1860, 410—416). Indes wird gegenwärtig die Einleitung in die Heilige Schrift meistens als die Darstellung der zum Verständnis der Heiligen Schrift notwendigen Vor- und Hilfskenntnisse aufgefaßt (Cornely, Fell, Mader).

8. Die Einleitung in die Heilige Schrift ist demnach nicht, wie man auch gewollt hat, ein Teil der allgemeinen Literaturgeschichte, denn sie würde sonst aufhören, eine theologische Disziplin zu sein; sie ist nicht eine bloße Sammlung von Vorkenntnissen zum Studium der Heiligen Schrift, denn sie könnte sonst keine Wissenschaft sein; sie ist nicht ein Zweig der historischen Theologie, denn den Gegenstand ihrer Behandlung bildet nicht etwas Werdendes, sondern etwas Gegebenes; sie ist vielmehr ein Teil der dogmatischen Theologie, und zwar gehört sie in den allgemeinen Abschnitt derselben, in die Fundamentaltheologie.

Die christliche Glaubenslehre schöpft nämlich aus der Heiligen Schrift als aus einer Hauptquelle und muß, wofern sie wissenschaftlich verfährt, die Berechtigung dazu aus dem göttlichen Charakter der Heiligen Schrift erweisen. Wo aber der Begriff der übernatürlichen Entstehung a priori aufgegeben ist, da kann die Bibel nichts anderes mehr bedeuten als ein Denkmal nationaler Geistesentwicklung, und eine Einleitung in sie kann mit der Theologie keinen Zusammenhang haben. Hierbei ist der Protestantismus der letzten Zeit in folgerichtigem Fortschritt wirklich angelangt. Bei einigen Gelehrten, die nicht so weit gegangen sind, führte das Bestreben, „jenes Mancherlei, welches man Einleitung in die Heilige Schrift zu nennen pflegt" (Schleiermacher, Kurze Darstellung des theologischen Studiums § 123), unter einem Gesichtspunkt zu vereinigen, zu dem bequemen Ausweg, die Einleitung als Geschichte der Entstehung, der

Sammlung und Erhaltung der Heiligen Schrift zu behandeln. Allein hiermit wird die partielle Bestimmung der biblischen Bücher für die Zeit ihrer jedesmaligen Entstehung einseitig in den Vordergrund gestellt und ihre universelle Bedeutung, worin die richtige Auffassung der Heiligen Schrift wurzelt, außer acht gelassen. Diese Art der Behandlung läuft daher auf eine literaturgeschichtliche hinaus. Insofern aber das Wesen der Heiligen Schrift, wie oben dargelegt worden, in ihrer Bestimmung als Richtschnur unseres Glaubens und Handelns liegt und die Aufgabe der Einleitung im wissenschaftlichen Beweis für diese Bestimmung zu suchen ist, gehört die Einleitungswissenschaft in die Dogmatik, die sich mit dem Glauben als Grundlage des übernatürlichen Lebens im Menschen zu befassen hat.

9. Was die Methode der Einleitungswissenschaft betrifft, so handelt sie zuerst von der Inspiration der Heiligen Schrift, insofern dieser Begriff dem der Kanonizität zu Grunde liegt. Hieran schließt sich die Lehre vom Kanon oder vom Umfang der Heiligen Schrift, wie das Gegebene an das Geforderte. Darauf folgt die Lehre von der Glaubwürdigkeit der Heiligen Schrift als Beweis, daß der im vorausgegangenen ermittelte Sachverhalt wissenschaftlich nicht erschüttert werden kann. Dieser Beweis wird doppelt geführt: erst wird die Unverfälschtheit der heiligen Bücher dargetan, d. h. es wird gezeigt, daß sie im wesentlichen die nämliche Gestalt haben, in der sie verfaßt worden sind; dann wird ihre Authentie bewiesen, d. h. es wird dargelegt, daß die biblischen Bücher wirklich keine Eigenschaften an sich tragen, die ihrem kanonischen Charakter widersprechen. Der Beweis für die Unverfälschtheit der fraglichen Bücher kann im ganzen geführt werden, weil alle oder doch ganze Klassen derselben seit ihrem Entstehen die nämlichen Schicksale gehabt haben; die Authentie dagegen muß bei jedem Buche besonders nachgewiesen werden, weil bei jedem einzelnen die Entstehung und der Inhalt zu berücksichtigen sind. Nach allem diesem zerfällt die Einleitung in einen grundlegenden, einen allgemeinen und einen besondern Teil.

In den grundlegenden Teil gehört die Lehre von der Inspiration lediglich insoweit, als die Lehre vom Kanon darauf beruht, nicht aber nach der ganzen Entwicklung, deren sie fähig ist. Demnach erklärt die Einleitung die Bedeutung dieses Ausdruckes, läßt sich aber in keine Untersuchung über den Umfang oder die Wirkung der Inspiration ein. Die Lehre vom Kanon besteht in der Mitteilung der bezüglichen kirchlichen Entscheidung und in der Darlegung der Gründe, die hierbei maßgebend gewesen sind.

Der allgemeine Teil der Einleitung betrachtet die Heilige Schrift, soweit nicht die Art der Überlieferung die beiden Testamente zu scheiden gebietet, als ein Ganzes und untersucht nach inneren und äußeren Kriterien ihre Integrität, d. h. die Richtigkeit der Textüberlieferung. Erst wenn diese feststeht, kann die Authentie der einzelnen Bücher, d. h. die Glaubwürdigkeit ihrer übernatürlichen Entstehung nachgewiesen werden, zumal da hierbei auf innere, dem Text zu entnehmende Gründe eingegangen werden muß: besonderer Teil.

Die verschiedenen sonstigen Anordnungen, die in den Handbüchern der Einleitungswissenschaft eingehalten sind, beruhen auf der verschiedenartigen

Auffassung von dieser Wissenschaft selbst; manche entbehren eines inneren Grundes und sind wohl nur aus Bequemlichkeit hervorgegangen. Die Menge des Materials hat in der neueren Zeit zu gesonderter Behandlung der Einleitung ins Alte und der Einleitung ins Neue Testament geführt. In dem vorliegenden Handbuch ist diese Scheidung im ganzen nicht eingehalten, wohl aber müssen bei einzelnen Abschnitten wegen der Verschiedenheit des Beweisstoffes die neutestamentlichen Schriften von den alttestamentlichen gesondert betrachtet werden.

2. Quellen.

10. Die Einleitungswissenschaft kann nach der von ihr gegebenen Definition nicht aus der Heiligen Schrift als solcher, sondern bloß aus der Tradition ihren Beweis herleiten. Sie schöpft demnach aus allen denjenigen Geistesdenkmalen, welche die Ansichten der jeweiligen Zeit über die einschlägigen Fragen zu erkennen geben; hierzu gehören auch die einzelnen biblischen Bücher, insofern sie von ihrer menschlichen Seite betrachtet werden.

Eine Berufung auf die Heilige Schrift als auf Gottes Wort wäre eine petitio principii. Vielmehr müssen bei der Einleitung die biblischen Bücher allseitig als historische Erscheinungen zum Beweise verwendet werden; denn ihrer menschlichen Seite nach bilden sie den Reflex bestimmter Zeiten und Anschauungen; sie kommen in dieser Hinsicht zur Verwendung im besondern Teil der Einleitung. Weitere Quellen sind die amtlichen Aussprüche und Entscheidungen innerhalb der Kirche, z. B. Bestimmungen der Provinzial- und Diözesansynoden, Aussprüche der Päpste, Entscheidungen der kirchlichen Korporationen, Entscheidungen der Bibelkommission u. dgl.; dann die christlichen sowohl als die häretischen Schriftsteller der älteren Jahrhunderte und besonders die Kommentatoren, die durch ihre Forschung auch das historische Verständnis der biblischen Bücher erweitert haben.

3. Geschichtliches.

11. In den ersten Jahrhunderten der Kirche war eine Einleitungswissenschaft in unserem Sinne nicht denkbar, weil die Göttlichkeit der Heiligen Schrift unbezweifelt blieb. Die hohe Verehrung jedoch und die stete Verwendung, welche die Heilige Schrift fand, bewirkten, daß schon frühzeitig Schriften zur Einleitung im weiteren Sinne verfaßt wurden. Dies waren Schriften, welche dem Gebrauch der biblischen Bücher durch Mitteilung von Auslegeregeln vorarbeiten sollten.

Solang die apostolische Zeit noch in lebendigem Andenken blieb, brauchte eine Menge von Fragen, die jetzt in der Einleitung beantwortet werden, gar nicht aufgeworfen zu werden. Auch die Polemik gegen die Juden nötigte dazu nicht, weil diese den göttlichen Charakter des Alten Testamentes anerkannten, und weil das Neue Testament ihnen gegenüber nicht als göttliche Schrift in Betracht kam. Erst in dem Maße, als man die christliche Wahrheit gegen die Anfeindungen der Häretiker zu verteidigen hatte, mußte an die richtige Auslegung der Heiligen Schrift und an den Beweis für ihr kanonisches Ansehen gedacht werden. So wird schon aus dem 2. Jahrhundert eine derartige Schrift Melitos von Sardes erwähnt, welche Ἡ Κλεὶς hieß; sie ist verloren,

und nur irrtümlich glaubte Pitra sie wiedergefunden zu haben. Einleitendes Material liefern noch jetzt Theophilus im dritten Buche der Schrift an Autolykos, Tertullian in seiner Schrift gegen Marcion, sowie Irenäus und Klemens von Alexandrien an einzelnen Stellen ihrer Schriften. Weniger vom apologetischen als vom historischen Standpunkt behandeln Origenes und Eusebius gelegentlich den einen oder andern Gegenstand der biblischen Einleitung. Die ersten förmlichen Erörterungen, die zur Einleitungswissenschaft gezählt werden können, sind vom hl. Hieronymus angestellt; sie finden sich unter anderem in seiner Epistola ad Pammachium (*M.* 22, 568), in den Vorreden zu seinen Auslegungen und Übersetzungen der Heiligen Schrift und in seinem Buche De viris illustribus (ebd. 602). Diesen sind die einleitenden Bemerkungen des hl. Johannes Chrysostomus und Theodorets zu ihren Kommentaren an die Seite zu stellen. Als selbständige Werke der gleichen Art sind dann zu nennen: die vom hl. Augustinus mehrfach angeführten Septem regulae ad investigandam et inveniendam intelligentiam Scripturarum des Donatisten Tychonius (*M.* 18, 15; neueste Ausgabe von Burkitt, Cambridge 1894); die große Schrift des hl. Augustinus selbst De doctrina christiana l. 4, die er in der Vorrede als praecepta quaedam tractandarum Scripturarum bezeichnet, die aber auch viel zur Einleitung Gehöriges enthält; die Schrift eines Adrianus Εἰσαγωγὴ εἰς τὰς θείας γραφάς (*M.* 98, 1273; Berlin 1888), die bloß des Titels wegen hierher gehört; des hl. Eucherius von Lyon Liber formularum spiritalis intellegentiae (*M.* 50, 727), und Instructionum ad Salonium l. 2 (ebd. 773). Dem eigentlichen Begriff der Einleitung sehr nahe kommt die vortreffliche Synopsis Scripturae sacrae, die früher dem hl. Athanasius zugeschrieben wurde und sich unter dessen Werken findet (*M.* 28, 283); an sie reihen sich die schätzbaren Prolegomena des sog. Euthalius zu den apostolischen Briefen (*M.* 85, 693). Die einleitenden Vorträge des Persers Paulus zu Nisibis hat der Afrikaner Junilius, Quaestor sacri palatii am Hofe Justinians, auf Veranlassung des Bischofs Primasius von Adrumet für die abendländischen Christen zu dem Werke Instituta regularia divinae legis l. 2 (der früher übliche Titel De partibus divinae legis ist die Überschrift des ersten Kapitels vom ersten Buche) verarbeitet, ut ipsarum causarum, quae in divina lege versantur, intentionem ordinemque cognoscerent, ne sparsim et turbulente, sed regulariter singula discerent (*M.* 68, 15; siehe Kihn, Theodor von Mopsuestia und Junilius Afrikanus als Exegeten, Freiburg 1880). In ähnlicher Weise hat der Abt Cassiodorius in seinen beiden introductorii libri, nämlich De institutione divinarum literarum (*M.* 70, 1105) und De artibus ac disciplinis liberalium literarum (ebd. 1149), für seine Klosterleute alles gesammelt, was bis dahin zur Einführung in die Heilige Schrift geschrieben war, und empfiehlt ihnen die angeführten Bücher als introductores Scripturae divinae. Nicht zu übergehen ist endlich dasjenige, was Kosmas der Indienfahrer im fünften Buche seiner Topographia christiana (*M.* 88, 192 f) über Verfasser, Zweck und Inhalt der kanonischen Schriften zusammengestellt hat.

12. Im Mittelalter war man besonders bemüht, den Inhalt der Heiligen Schrift für den Glauben und das christliche Leben praktisch zu verwerten. Für die rein wissenschaftlichen Fragen bezüglich der Heiligen Schrift begnügte man sich lange Zeit mit dem Gebrauch und der Neubearbeitung der patristischen Leistungen; später aber wurden nament-

lich das Studium der biblischen Sprachen und die Vergleichung der überlieferten Bibeltexte mit dem größten Eifer betrieben. Für den eigentlichen Gegenstand der Einleitungswissenschaft jedoch war noch immer kein Bedürfnis vorhanden.

Es ist ein nicht oft genug zu widerlegender Irrtum, daß während der mittelalterlichen Zeit die Beschäftigung mit der Heiligen Schrift überhaupt in den Hintergrund getreten sei. Das Gegenteil davon ist richtig: die Bibel bildete die Grundlage aller wissenschaftlichen Beschäftigung, und ihre Kenntnis war nach den damals vorhandenen Mitteln in allen Klassen der christlichen Bevölkerung verbreitet (vgl. Hugo a S. Victore, Eruditio didascalica l. 4—6: *M.* 176, 741). Bloß die formelle Seite der Bibelwissenschaft ward für längere Zeit außer acht gelassen, weil eben kein Bedürfnis dafür da war. Seit dem 11. Jahrhundert jedoch führte die Kontroverse mit den Juden und den Mauren in Spanien zu eingehender Beschäftigung sowohl mit den biblischen Sprachen als mit den biblischen Texten. Eine Folge dieser Studien waren der Pugio fidei adversus Mauros et Iudaeos des spanischen Dominikaners Raimund Martin († ca 1290); ferner eine Reihe von Schriften des Franziskaners Raimundus Lullus († 1315), z. B. De quattuor sensibus Scripturae, Liber Proverbiorum u. a., sowie die seit Alcuin, Lanfranc († 1089), Abt Wilhelm von Hirsau († 1091), Abt Stephan von Citeaux († 1134) nicht aufhörenden Versuche zur Herstellung eines kritisch gesicherten lateinischen Bibeltextes. So entstanden im 13. Jahrhundert die Bibelkorrektorien, d. h. Textausgaben mit Variantensammlungen oder Variantensammlungen allein, die zu einem großen Teile Zeugnis von tüchtigen Kenntnissen ihrer Verfasser ablegen. Auch Roger Bacon († 1294) zeigt sich in den Vorschlägen zur Verbesserung des Vulgatatextes, die er Papst Klemens IV. unterbreitete, als einen durchgebildeten Bibelkritiker. Die Anfänge zu einer Einleitung im heutigen Sinne liegen in den Vorreden zu den Postillae perpetuae des Franziskaners Nikolaus von Lyra († 1340). Der Name der Einleitung findet sich zuerst in dem Buche des Dominikaners Santes Pagnino: Isagoges seu introductionis ad sacras literas liber unicus, Lugduni 1528; doch wird hier bloß die Hermeneutik der Heiligen Schrift behandelt. — Von der Literatur über die Korrektorien nennen wir die Arbeit von Denifle: Die Handschriften der Bibelkorrektorien des 13. Jahrhunderts: Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters. Herausgegeben von Denifle und Ehrle, 4. Bd, Freiburg 1888; siehe auch Berger, De l'histoire de la Vulgate en France, Paris 1887; Histoire de la Vulgate, Paris 1893.

Die Reformation hatte für die Einleitungswissenschaft keine unmittelbaren Folgen. Das neu aufgestellte Schriftprinzip führte zwar in seiner Anwendung zur Verwerfung vieler Bestandteile der Bibel, allein diese Leugnung war vorerst zu willkürlich, als daß sie eine wissenschaftliche Begründung von entgegengesetzter Seite hätte veranlassen können. Dagegen rief die Bestimmung des Konzils von Trient de canonicis scripturis eine reiche Literatur hervor, die sich den wissenschaftlichen Beweis für die kirchliche Entscheidung zur Aufgabe machte.

13. Epochemachend für die Einleitungswissenschaft und für das Bibelstudium überhaupt war das Werk des Dominikaners Sixtus von Siena († 1569), das unter dem Titel Bibliotheca sancta zu Venedig 1566 er-

schien. Mit ihm brach eine Zeit reger auf die Heilige Schrift bezüglicher Geistestätigkeit unter den Katholiken an.

Das Werk des Sixtus von Siena blieb ein ganzes Jahrhundert lang unübertroffen und unerreicht. Sein vollständiger Titel lautet: Bibliotheca sancta a F. Sixto Senensi, ordinis Praedicatorum, ex praecipuis catholicae Ecclesiae Authoribus collecta, et in octo libros duobus tomis complexos digesta, Venetiis 1566, denuo ed. 1575 u. ö. Das Werk ist dem Papst Pius V. gewidmet und in acht Bücher geteilt. Ihm folgte bald die große Schrift des Kardinals Bellarmin Disputationes de controversiis christianae fidei, die im ersten Buche De Verbo Dei handelt (Rom 1581). Dieses Werk bildete den Anfang zu den Leistungen einer ganzen Exegetenschule im Jesuitenorden, aus der auch manche Arbeiten zur Einleitung in die Heilige Schrift hervorgingen. Hierzu gehören: Alphonsi Salmeronis S. J. Prolegomena biblica, Matriti 1597; Nic. Serarii S. J. Prolegomena biblica, Moguntiae 1611; Iac. Bonfrerii S. J. Praeloquia in totam Scripturam sacram (im Pentateuchus Moysis commentario illustratus, Antverpiae 1625); Io. Marianae S. J. Dissertatio pro Editione Vulgata, zuerst in den Tractatus septem tum theologici tum historici, Coloniae 1609 (die beiden letzteren Werke auch in Menochii S. J. Comment. in totam sacram Scripturam, ed. Tournemine, Venetiis 1722). Neben diesen erschienen: Ludovici de Tena Isagoge in totam sacram Scripturam, Barcinonae 1620; Antonii a Matre Dei Praeludia isagogica ad s. Bibliorum intellegentiam, Lugduni 1669; Claudii Frassenii Disquisitiones biblicae, Parisiis 1682. Von Bedeutung sind auch mehrere Werke des Oratorianers Morinus († 1659), z. B. מסורת הברית, Exercitationum biblicarum libri duo, Parisiis 1660.

14. Ebensowenig wie die Katholiken vermochten die Protestanten, die um diese Zeit eifrig die biblischen Wissenschaften pflegten, der Bibliotheca sancta eine ebenbürtige Leistung an die Seite zu stellen. Erst die große Londoner Polyglotte brachte Einleitungen von dem englischen Bischof Brian Walton († 1661), die wieder als eine bedeutende Erscheinung bezeichnet werden konnten.

Die namhaftesten vor Sixtus von Siena von Protestanten verfaßten Einleitungswerke sind: Matth. Flacii Clavis Scripturae sacrae, Basileae 1567, mehr eine Hermeneutik als eine Einleitung; Ambrosii Reuden Isagoge biblica, Hamburgi 1601; Andreae Riveti Isagoge ad Scripturam sacram Veteris et Novi Testamenti, Lugduni Batav. 1627; Mich. Walther, Officina biblica noviter adaperta, Lipsiae 1636; Abr. Calovii Criticus sacer biblicus, Wittebergae 1643. Material zur Einleitungswissenschaft liefert auch Cappellus in seiner Critica sacra, Parisiis 1650. Die umfassenden Einleitungen, welche der Londoner Polyglotte beigegeben sind, erschienen im ersten Bande derselben 1657 unter dem Titel: Apparatus biblicus, besonders herausgegeben von Heidegger, Zürich 1673. An diese Arbeit schließen sich zunächst die Critica sacra von Pfeiffer, Dresden 1680, das Enchiridion biblicum von Heidegger, Zürich 1681 u. ö., und in späterer Zeit die schätzbaren Prolegomena des Engländers Mill in seiner großen Ausgabe des Neuen Testamentes, Oxford 1707, zweite Ausgabe von Küster, Leipzig (Druckort Amsterdam) 1710.

15. Ein neuer Abschnitt begann für die Geschichte der Einleitungswissenschaft mit dem Oratorianer Richard Simon (1638—1712). Seine

Hauptwerke sind die Histoire critique du Vieux Testament, Paris 1678, und die Histoire critique du texte du Nouveau Testament, Rotterdam 1689. Wie diese Titel anzeigen, hat er einerseits zuerst die Einleitung in das Alte und die in das Neue Testament voneinander getrennt, anderseits der ganzen Disziplin die sog. historisch-kritische Richtung gegeben, die seitdem im guten wie im schlimmen Sinne eingehalten worden ist.

Zwischen den einseitigen Bestrebungen der Katholiken, die über dem Geiste der Heiligen Schrift deren Buchstaben vernachlässigten, und jenen der Protestanten, die den Buchstaben vergötterten, wollte Simon in diesen Werken vermitteln und hatte deswegen das gewöhnliche Schicksal, von beiden Seiten angegriffen zu werden. Indes läßt sich nicht leugnen, daß seine Geschichte des Alten Testamentes durch gewagte Hypothesen und rationalisierende Haltung vielen Tadel verdient, während die Geschichte des neuen Testamentes auch jetzt noch als Musterarbeit und als eine reiche Quelle von Belehrung gelten muß. Sein Bestreben geht hauptsächlich dahin, die Überlieferung bezüglich der heiligen Schriften durch Zurückgehen auf die vorhandenen schriftlichen Quellen teils zu bestätigen teils zu sichten; daher der Ausdruck „historisch-kritisch". Beide Schriften Simons, sowie auch seine Histoire critique des versions du Nouveau Testament, Rotterdam 1690, seine Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament, Rotterdam 1693, und seine Nouvelles observations sur le texte et les versions du Nouveau Testament, Paris 1695, waren von außerordentlicher Wirkung, indem sie für die Katholiken den Anstoß zu regerer wissenschaftlicher Beschäftigung mit der Bibel, für die Protestanten aber ein weiteres Ferment zur Ausbildung der flachen rationalistischen Bibelkritik wurden, die schon längst im Geiste der Zeit gelegen war. — Von der Histoire critique du Vieux Testament ist der vorhin genannte Druck von 1678 der erste; andere Drucke sind Rotterdam 1685, Amsterdam 1685.

16. Auf katholischer Seite fanden sich indes im 18. Jahrhundert nur wenige Gelehrte, die nach Simons Vorbild die Einleitungswissenschaft durch größere Schriften gefördert hätten.

Zu nennen sind: Martianay, Traité de la connoissance et de la vérité de l'Écriture sainte, 4 Bde, Paris 1694; Montfaucon wegen der Herausgabe der Hexaplorum Origenis quae supersunt, Parisiis 1713; Calmet, Prolegomena et Dissertationes in omnes et singulos s. Scripturae libros, z. B. Luccae 1729; Goldhagen, Indroductio in s. Scripturam Veteris ac Novi Testamenti, 3 Bde, Moguntiae 1765—1768, und Vindiciae harmonico-criticae et exegeticae in s. Scripturam, 2 Bde, Moguntiae 1774—1775; Marchini, De divinitate et canonicitate sacrorum Bibliorum tractatus, Aug. Taurin. 1777, neu herausgegeben und vermehrt ebd. 1874; als Kompendium Schaeffer, Institutiones scripturisticae, Maguntiae 1790.

17. Auf protestantischer Seite gab hauptsächlich Semler (1725—1791) den Anstoß zur sog. kritischen Behandlung der heiligen Schriften, die seitdem noch bis heute üppige Früchte trägt und unter dem Titel der freien Forschung den Offenbarungscharakter, die Echtheit und die Glaubwürdigkeit der Heiligen Schrift wissenschaftlich zu leugnen bemüht ist. Eine wesentliche Förderung hat diese Richtung durch die Anwendung der Hegelschen Philosophie auf die Heilige Schrift erfahren.

Schon früher hatte in Frankreich R. Simons Gegner, der Arminianer Leclerc oder Clericus, nicht sowohl theoretisch als praktisch in vielen Schriften diesen Weg eingeschlagen. Das Hauptwerk Semlers, welches hierher gehört, ist: Abhandlung von freier Untersuchung des Kanons, 4 Bde, Halle 1771—1775. Sein Hauptschüler und Nachfolger war Corrodi mit dem anonym erschienenen „Versuch einer Beleuchtung der Geschichte des jüdischen und christlichen Bibelkanons", Halle 1792. Diesen beiden folgten vor allen Eichhorn, Einleitung ins Alte Testament, 3 Bde, 1780—1783 u. ö.; Einleitung in die apokryphischen Schriften des Alten Testamentes, 1795; Einleitung in das Neue Testament, 1804—1812 u. ö.; Bertholdt, Historisch-kritische Einleitung in die sämtlichen kanonischen und apokryphischen Schriften des Alten und Neuen Testamentes I—X, Erlangen 1812—1819; dann De Wette mit seinen in der Form sehr präzisen Schriften: Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament, 2 Bde, 1806—1807; Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die Bibel Alten und Neuen Testaments, 1817—1826; neu bearbeitet: Altes Testament von Schrader 1869, Neues Testament von Meßner und Lünemann 1860; Friedrich Bleek, Einleitung in das Alte Testament, Berlin 1860, 6. Aufl. von Wellhausen 1893. Zur Schule Schleiermachers gehört Fr. Bleek, Einleitung in das Neue Testament, herausgegeben nach des Verfassers Tode von Joh. Bleek, Berlin 1862, 4. Aufl. von Mangold 1886. An die Einleitung in das Neue Testament von Credner, Leipzig 1836, anknüpfend schrieb Reuß seine Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments, 1842, 6. Ausg. Braunschweig 1887. Auf die Behandlung der alttestamentlichen Einleitungswissenschaft bei den Protestanten hatte einen wesentlichen Einfluß die Anwendung der Hegelschen Philosophie auf die Schriften des Alten Testamentes durch George (Die älteren jüdischen Feste, Berlin 1835) und Vatke (Die biblische Theologie, Berlin 1835), die durch Graf weiter ausgeführt wurde (Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments, Leipzig 1866). Von Graf ist abhängig Wellhausen, der neben Reuß der kritisch negativen Richtung großen Vorschub leistete. Von den Schriften der beiden letzteren Gelehrten nennen wir: Wellhausen, Geschichte Israels, Berlin 1878, die in den späteren Auflagen den Titel hat: Prolegomena zur Geschichte Israels, 6. Ausg. Berlin 1905; Die Komposition des Hexateuchs: Jahrbücher für deutsche Theologie Bd 21 u. 22 (1877 u. 1878); Reuß, Die Geschichte der Heiligen Schriften Alten Testaments, Braunschweig 1881, 2. Ausg. 1890. Derselben Richtung gehören an: die 4. Aufl. der Einleitung in das Alte Testament von Bleek, besorgt durch Wellhausen, Berlin 1886; Stade, Geschichte des Volkes Israel, Berlin 1881—1888; Cornill, Einleitung in die kanonischen Bücher des Alten Testaments, Freiburg 1891, 6. Aufl. 1908. Von nichtdeutschen Werken seien genannt: Davidson, The Canon of the Bible[3], London 1880; Smith, The Old Testament in the Jewish Church[2], Edinburgh 1892 (übersetzt von Rothstein, Das Alte Testament. Seine Entstehung und Überlieferung, Freiburg 1894); Driver, An introduction to the literature of the Old Testament, Edinburgh 1891, 5. Aufl. 1894 (deutsch von Rothstein, Berlin 1896, 7. Aufl. 1898); Kuenen, Historisch-critisch onderzoek naar het ontstaan en de verzameling van de boeken des Ouden Verbonds[2], Leiden 1885—1893 (ins Deutsche übersetzt: Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des Alten Testamentes, Leipzig 1885—1894); Wildeboer, Ontstaan van den Kanon des Ouden Verbonds, Groningen 1889 (deutsche Übersetzung von Risch: Die Entstehung des alttestamentlichen Kanons, Gotha 1891; 4. Aufl. der holländ-

dischen Ausgabe 1908); Letterkunde des Ouden Verbonds, Groningen 1893 (deutsche Übersetzung von Risch: Die Literatur des Alten Testamentes nach der Zeitfolge ihrer Entstehung, Göttingen 1895, 2. Ausg. 1905; 3. Aufl. der holländischen Ausgabe 1903). Auch auf das Neue Testament fand die Philosophie Hegels Anwendung, und zwar durch F. Chr. Baur, den Begründer der Tübinger Schule, von dessen Schriften hier zu nennen sind: Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, Tübingen 1847. Seiner Richtung gehört auch an Bruno Bauer, Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker, Leipzig 1841—1842. Anhänger der Tübinger Schule sind: Schwegler, Das nachapostolische Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwicklung, Tübingen 1846; Credner, Geschichte des neutestamentlichen Kanons, herausgegeben nach dem Tode des Verfassers von Volkmar, Berlin 1860; Hilgenfeld, Historisch-kritische Einleitung in das Neue Testament, Leipzig 1875; Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter, Freiburg 1886, 3. Aufl. 1901; Pfleiderer, Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren², Berlin 1902. Berührungspunkte mit der Tübinger Schule hat auch noch Heinr. Jul. Holtzmann, Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament³, Freiburg 1892. Anhänger von F. Chr. Baur war ursprünglich auch Alb. Ritschl; er gründete jedoch später eine eigene Schule. Zu ihr gehört Jülicher, Einleitung in das Neue Testament, 1. Aufl. Freiburg 1894, 5. u. 6. Aufl. Tübingen 1906; Bacon, Introduction to the New Testament, New York 1900. Eine sehr negative Richtung verfolgt W. Wrede, Die Entstehung der Schriften des Neuen Testamentes, Tübingen 1907. Eine Anzahl von Schriften nimmt auf den Offenbarungscharakter der biblischen Bücher keine Rücksicht und behandelt die Einleitung in die Heilige Schrift als Literaturgeschichte: E. Meyer, Geschichte der poetischen Nationalliteratur der Hebräer, Leipzig 1856; Nöldeke, Die alttestamentliche Literatur, in einer Reihe von Aufsätzen dargestellt, Leipzig 1868; Untersuchungen zur Kritik des Alten Testamentes, Kiel 1869; Fürst, Geschichte der biblischen Literatur und des jüdisch-hellenischen Schrifttums, 2 Bde, Leipzig 1867 u. 1870; Der Kanon des Alten Testaments, Leipzig 1868 (gibt nur das traditionelle Material der Juden); Cassel, Geschichte der jüdischen Literatur I, Berlin 1871; Budde, Geschichte der althebräischen Literatur, Leipzig 1906. Einzelne Fragen (die Namen der Heiligen Schrift; Schrift und Sprache; Masoretisches) behandelt Blau, Zur Einleitung in die Heilige Schrift, Budapest (Straßburg) 1894.

18. Das extreme Vorgehen der Semlerschen Schule sowie der Anhänger Hegels rief unter den Protestanten selbst eine entschiedene Reaktion hervor, die solchen Anzweiflungen gegenüber die Göttlichkeit der Heiligen Schrift mit den nämlichen wissenschaftlichen Waffen sicherzustellen suchte und dieses Ziel mit anerkennenswertem Geschick erreicht hat.

Schon die ersten durch R. Simon hervorgerufenen Bestrebungen der negativen Kritik fanden ihre Bekämpfung durch Carpzovii Introductio in libros canonicos Veteris Testamenti, Lipsiae 1721 (3. Aufl. 1741), und Critica sacra, ebd. 1728. Auch J. D. Michaelis wollte in der ersten Auflage seiner Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Testamentes (Göttingen 1750) und in der Einleitung in die göttlichen Schriften des Alten Bundes (1. Teil, Hamburg 1787) das nämliche tun, wirkte aber später nur für die rationalistischen Bestrebungen. Der erste siegreiche Bekämpfer derselben ist Hengstenberg mit seinen Beiträgen zur Einleitung in das Alte Testament, 3 Bde, Berlin 1831—1839. Ihm folgte sein Schüler Hävernick, Handbuch der historisch-kritischen Einleitung in

das Alte Testament, Erlangen 1836—1849, 2. Aufl. von Keil 1854—1856; Keil, Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die Schriften des Alten Testamentes, Erlangen 1853, 3. umgearb. Aufl. 1873; Riehm, Einleitung in das Alte Testament, bearbeitet von Brandt, 2 Bde, Halle 1889—1890. Für das Neue Testament suchte Guericke (Historisch-kritische Einleitung in das Neue Testament, Leipzig 1843, 3. Aufl. unter dem Titel: Neutestamentliche Isagogik, 1867) wieder ein gläubiges Verständnis anzubahnen. Die Ausschreitungen der Baurschen Schule widerlegten H. W. J. Thiersch jun., Versuch zur Herstellung des historischen Standpunktes für die Kritik der neutestamentlichen Schriften, Erlangen 1845; Hofmann, Die Heilige Schrift Neuen Testamentes zusammenhängend untersucht, Nördlingen 1862—1864. Aus der neuesten Zeit sind zu nennen: Theod. Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons, Erlangen (und Leipzig) seit 1881; Derſ., Geschichte des neutestamentlichen Kanons, 2 Bde, Erlangen 1888—1890; Westcott, A general survey of the New Testament[6], Cambridge-London 1889; Godet, Einleitung in das Neue Testament, deutsch bearbeitet von Reineck, Hannover 1893 bis 1905; König, Einleitung in das Alte Testament mit Einschluß der Apokryphen und der Pseudepigraphen, Bonn 1893; Westcott, An introduction to the study of the gospels[8], London-New York 1895; Urtext und Übersetzungen der Bibel in übersichtlicher Darstellung (Sonderabdruck der Artikel Bibeltext und Bibelübersetzungen aus der 3. Aufl. der Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche), Leipzig 1897; B. Weiß, Lehrbuch der Einleitung in das Neue Testament[3], Berlin 1897; Briggs, General introduction to the study of Holy Scriptures, New York 1899; Baudissin, Einleitung in die Bücher des Alten Testaments, Leipzig 1901; Strack, Einleitung in das Alte Testament einschließlich Apokryphen und Pseudepigraphen[6], München 1906; Theod. Zahn, Einleitung in das Neue Testament[3], Leipzig 1906—1907; Barth, Einleitung in das Neue Testament, Gütersloh 1908; Gregory, Einleitung in das Neue Testament, Leipzig 1909; Nestle, Einführung in das griechische Neue Testament[3], 1909 (behandelt die neutestamentliche Textkritik).

19. Unter den Katholiken hat die jüngste Zeit ein regeres Bibelstudium und auch bedeutende Schriften zur Einleitung in die Heilige Schrift hervorgerufen.

Für seine Zeit sehr bedeutend war das jetzt vergessene Buch von Jahn, Einleitung in die göttlichen Bücher des Alten Bundes, 2 Teile in 4 Bänden, 2. Aufl. Wien 1802—1803; Introductio in libros sacros Veteris Testamenti, Vindob. 1804, 2. Aufl. 1814. Ein wahrhaft klassisches Buch ist Hugs Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments (2 Bde, Tübingen 1808, 4. Aufl. 1847), durch Gelehrsamkeit und ganz selbständige Forschung hervorragend, aber mitunter paradox, und in überaus anziehender, jedoch nicht immer überzeugender Darstellung geschrieben. Die Einleitung in das Neue Testament von Feilmoser (2. Aufl. 1830) erreicht trotz ihres liberalisierenden Anstrichs die Vorzüge des Buches von Hug nicht von fern. Ausgezeichnet in jeder Hinsicht ist die Historisch-kritische Einleitung in die heiligen Schriften des Alten Testamentes von Herbst, die aber ihren eigentlichen Wert erst der Vervollständigung und Herausgabe durch Welte verdankt (2 Bde, Freiburg 1840—1844). Auch die Artikel im Freiburger Kirchenlexikon (in der ersten Auflage meistens von Welte, in der zweiten meistens von Kaulen herrührend), welche Gegenstände der biblischen Einleitung behandeln, müssen als musterhaft bezeichnet werden. Unvollendet geblieben ist die sehr

ausführliche und gelehrte Einleitung in die heiligen Schriften des alten und neuen Testaments von Scholz, 3 Bde, Köln bzw. Leipzig 1845—1848. Die Geschichte der biblischen Offenbarung von Haneberg (4. Aufl. Regensburg 1876) ist geistreich und anregend, wenn auch nicht immer überzeugend. Die beiden Einleitungen ins Neue Testament von Reithmayr (Regensburg 1852) und Ad. Maier (Freiburg 1852) ergänzen sich gegenseitig, jene in theologischer, diese in kritischer Behandlung ausgezeichnet. Ungemein reich an Literaturangaben, dabei durch fromme Gläubigkeit wohltuend, sind die drei zusammengehörigen Bücher von Dankó: Historia revelationis divinae Veteris Testamenti, Vindob. 1862; Hist. revel. div. N. T., ebd. 1867, und De sacra Scriptura eiusque interpretatione commentarius, ebd. 1867. Früher viel benutzt, jetzt aber veraltet sind Reusch, Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament[4], Freiburg 1870, und Langen, Grundriß der Einleitung in das Neue Testament, ebd. 1868, beide mit vielen Literaturangaben; ohne dieselben das kurze Buch von Neteler, Abriß der alttestamentlichen Literaturgeschichte, Münster 1879. Ebenso ist veraltet Dixon, Introduction to the Sacred Scriptures, Dublin 1852. Aus der neueren Zeit seien hier, mit besonderer Berücksichtigung der von Gelehrten deutscher Zunge verfaßten Einleitungswerke, genannt: Aberle, Einleitung in das Neue Testament, herausgegeben von P. Schanz, Freiburg 1877; Cornely, Historica et critica introductio in utriusque Testamenti libros sacros, 4 Bde, Parisiis 1885—1887, 2. Aufl. 1894—1897; Martin, Introduction à la critique générale de l'Ancien Testament, Paris 1886—1889 (lithographiert); Schenz, Einleitung in die kanonischen Bücher des Alten Testamentes, Regensburg 1887; Trochon et Lesêtre, Introduction à l'étude de l'Écriture Sainte, Paris 1889—1890; Loisy, Histoire du Canon de l'Ancien Testament, Paris 1890; Histoire du Canon du Nouveau Testament, Paris 1891; Ubaldi, Introductio in s. Scripturam, 3 Bde, 4. Aufl., Romae 1891; Loisy, Histoire critique du texte et des versions de la Bible, Amiens-Paris 1892—1893 (behandelt nur das Alte Testament); Brandscheid, Handbuch der Einleitung ins Neue Testament, Freiburg 1893; Poertner, Die Autorität der deuterokanonischen Bücher des Alten Testamentes, Münster 1893; Schneedorfer, Compendium historiae librorum sacrorum Novi Testamenti[2], Pragae 1893; Chauvin, Leçons d'introduction générale aux divines écritures, Paris s. a. (1897); Kaulen, Kurzes biblisches Handbuch zum Gebrauche für Studierende der Theologie. I: Kurze Einleitung in die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments, Freiburg 1897; Trenkle, Einleitung in das Neue Testament, Freiburg 1897; Al. Schäfer, Einleitung in das Neue Testament, Paderborn 1898; Lamy, Introductio in sacram Scripturam, 2 Bde, 6. Aufl., Mechliniae 1901; Pelt, Histoire de l'Ancien Testament, 2 Bde, 3. Aufl., Paris 1901—1902 (nach Schoepfer, Geschichte des Alten Testaments bearbeitet); Gigot, Special Introduction to the study of the Old Testament I[2], New York 1903, II 1906; General Introduction to the study of Holy Scripture, New York 1904; Pepe, Lectiones in sanctam Scripturam, Augustae Taurin. 1902; Dondero, Institutiones biblicae[3], Genovae 1904; Sédláček, Einleitung in die Bücher des Alten Testamentes, Prag 1905 (in böhmischer Sprache); Belser, Einleitung in das Neue Testament[2], Freiburg 1906; Fell, Lehrbuch der Allgemeinen Einleitung in das Alte Testament, Paderborn 1906; Martinetti, Manuale introductionis in s. Scripturam I[4], Romae 1906, II 1907; Schoepfer, Geschichte des Alten Testaments mit besonderer Rücksicht auf das Verhältnis von Bibel und Wissenschaft[4], Brixen 1906; A. Cellini,

Propaedeutica biblica seu compendium introductionis criticae et exegeticae in sacram Scripturam I, Ripatransone 1908, II u. III 1909; Cornely, Manuel d'introduction historique et critique à toutes les Saintes Écritures, 2 Bde, Paris 1908; A. Brüll, Bibelkunde für höhere Lehranstalten, 11. u. 12. Aufl. von J. Brüll, Freiburg 1908 (für elementare Anforderungen eingerichtet); Jacquier, Histoire des livres du Nouv. Test. I—IV, Paris 1903—1908; Mader, Allgemeine Einleitung in das Alte und Neue Testament, Münster 1908; Rösch, Die heiligen Schriften des Alten Testaments. Ausführliche Inhaltsübersicht mit kurzgefaßter spezieller Einleitung. I: Die historischen Schriften, Münster 1908; Telch, Introductio generalis in sacram Scripturam, Ratisbonae 1908; Cornely, Historicae et criticae introductionis in utriusque Testamenti libros sacros compendium. Editionem sextam recognovit Hagen, Parisiis 1909; Seisenberger, Einführung in die Heilige Schrift[6], Regensburg 1909. Gegenstände der Einleitung werden auch behandelt bei Schuster und Holzammer, Handbuch zur Biblischen Geschichte, 2 Bde, 7. Aufl. von J. Selbst und J. Schäfer, Freiburg 1910; Vigouroux, Bacuez et Brassac, Manuel biblique (A. T. I—II[12], Paris 1906; N. T. III—IV[13], 1910 f); Zschokke, Historia sacra antiqui testamenti[6], Vindobonae et Lipsiae 1910. Eine Übersicht über die biblisch-theologischen Leistungen in Deutschland, Österreich und der Schweiz gibt Gla, Systematisch geordnetes Repertorium der katholisch-theologischen Literatur, 1. Bd, 1. Abteilung, Paderborn 1895. Weitere Angaben bieten die vortrefflichen bibliographischen Notizen in der BZ von Göttsberger und Sickenberger, Freiburg 1903 ff.

I. Grundlegender Teil.

Erster Abschnitt.

Inspiration.

20. Nach Lehre der Kirche sind die biblischen Bücher inspiriert, d. h. bei ihrer Abfassung ist Gott in der Weise tätig gewesen, daß er als der eigentliche Urheber und der Mensch nur als mitwirkend betrachtet werden muß.

Diese Lehre hat die Kirche zuletzt auf dem Vatikanischen Konzil in die Ausdrücke gefaßt: Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem (sess. 3, c. 2). Dasselbe will das Konzil von Trient sagen, wenn sess. 4, decr. de can. script. steht: . . . omnes libros tam veteris quam Novi Testamenti, cum utriusque unus Deus sit auctor . . . Ebenso heißt es in der Bulle Cantate Domino Eugens IV. (1431—1447) von der römischen Kirche: Unum atque eundem Deum Veteris et Novi Testamenti, hoc est legis et prophetarum atque evangelii, profitetur auctorem: quoniam eodem Spiritu Sancto inspirante utriusque Testamenti sancti locuti sunt (Denz., Ench. n. 706). Ähnlich drückt sich Leo IX. (1049—1054) in dem Glaubensbekenntnis aus, das in dem Schreiben an den Patriarchen Petrus von Antiochien enthalten ist: Credo etiam Novi et Veteris Testamenti, legis et prophetarum et apostolorum unum esse auctorem, Deum et Dominum omnipotentem (Denz. n. 348). Nach einem andern Ausdruck des Konzils von Trient ist die Heilige Schrift caelestis ille sacrorum librorum thesaurus, quem Spiritus Sanctus summa liberalitate hominibus tradidit (sess. 5, de ref. c. 1).

Hiernach wird der überwiegende Anteil, den Gott bei Abfassung der heiligen Schriften gehabt, als Inspiration des Heiligen Geistes dargestellt. Der Ausdruck stammt, wie so viele theologische Termini, aus dem Sprachgebrauch der lateinischen Bibelübersetzung. An der Stelle 2 Tim 3, 16 heißt die Heilige Schrift des Alten Testamentes inspirata (θεόπνευστος), 2 Petr 1, 21 heißen die Verfasser derselben inspirati (ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι). Alle diese Bezeichnungen führen auf das Bild des menschlichen Hauches, das hier ebenso auf die Beeinflussung des Niederzuschreibenden, wie Gn 2, 7, Weish 15, 11, Ekkli 4, 12 auf die Mitteilung der Seele und des Lebens angewandt wird. In demselben Sinne kommt inspiratio an der einen Stelle Job 32, 8 vor, während es 2 Sm 22, 16, Ps 17, 16, Apg 17, 25 noch die eigentliche, konkrete Bedeutung hat. Der Ausdruck Inspiration besagt also, seines Bildes entkleidet, daß Gott der Herr in den Verfassern der Heiligen Schrift eine Tätigkeit hervorgerufen hat, deren Wirkung ihm zuzuschreiben ist: was aus dem menschlichen

Geiste hervorgegangen ist, das hat Gott zuerst in den menschlichen Geist hineingehaucht oder es ihm eingegeben. Insofern diese göttliche Wirksamkeit sich sowohl auf den Antrieb zum Schreiben als auf die Auswahl des Niederzuschreibenden nach Quantität und Qualität erstrecken muß, läßt sich die Inspiration definieren als der übernatürliche Antrieb Gottes, etwas von ihm Determiniertes niederzuschreiben. Da diese Wirkung Gottes das übernatürliche Heil des Menschen zum Zwecke hat, so heißt sie im engeren Sinne eine Gnade, und da sie dem Schriftsteller hauptsächlich zum Heile anderer zu teil wird, gratia gratis data. Daher kommt es, daß die göttliche Tätigkeit der Inspiration vorzugsweise dem Heiligen Geist zugeschrieben wird.

Von dem Begriff der Inspiration durchaus verschieden ist der Begriff der Offenbarung, der die übernatürliche Mitteilung ungekannter Wahrheiten bedeutet. Der inspirierte Schriftsteller ist das Mittel, nicht das entferntere Objekt der Offenbarung. Durch die Inspiration wird das Niedergeschriebene für andere Geoffenbartes, kann aber von dem Schriftsteller selbst auf natürlichem Wege erkannt sein. Empfängt dieser den Inhalt seiner Mitteilung durch Offenbarung, so geht dieselbe immer, wenn auch nur logisch, der Inspiration voraus. Noch mehr unterscheidet sich der Beistand des Heiligen Geistes (assistentia), wie er bei den Verkündigungen des unfehlbaren Lehramtes statuiert wird, von der Inspiration, insofern diese eine positive Veranlassung zum Handeln, die Assistenz aber nur eine negative Bewahrung vor Irrtum, und zwar bei Vornahme rein menschlicher Handlungen, bedeutet.

Eine solche Entstehungsweise, wie sie der Begriff der Inspiration voraussetzt, wird den Büchern des Alten Testamentes von Jesus und seinen Aposteln deutlich zugesprochen. So sagt der Heiland Mt 22, 43, daß David im 109. Psalm ἐν πνεύματι, in spiritu rede. Daß hier der Heilige Geist gemeint ist, zeigt der Ausdruck des hl. Petrus Apg 1, 16: Oportet impleri Scripturam, quam praedixit Spiritus Sanctus per os David de Iuda (nämlich Ps 40, 10), oder der des hl. Paulus Apg 28, 25: Bene Spiritus Sanctus locutus est per Isaiam prophetam ad patres nostros etc. (Is 6, 9), und Hebr 10, 15 f: Contestatur autem nos et Spiritus Sanctus. Postquam enim dixit: hoc autem testamentum . . ., dicit Dominus: dando leges meas etc. (vgl. Jer 31, 33.) Vom Alten Testament gilt auch der Ausspruch des Apostelfürsten 2 Petr 1, 20 f: Omnis prophetia Scripturae propria interpretatione non fit. Non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia, sed Spiritu Sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines.

Für die Inspiration des Neuen Testamentes findet sich in diesem selbst kein direktes Zeugnis, obwohl einige den inspirierten Charakter der Apokalypse aus den Stellen 1, 1—3; 1, 10 11 f und 22, 18 folgern wollen. Dagegen wird ein indirektes Zeugnis für die Inspiration der Apostel mit Recht aus der Verheißung Christi abgeleitet, daß die Apostel des fortdauernden Beistandes des Heiligen Geistes teilhaftig sein sollten. Hiernach besaßen die Apostel, auch wenn sie schriftlich das Evangelium verbreiteten, die Gabe der Unfehlbarkeit als Organ des Heiligen Geistes.

Häufig sind die Zeugnisse der Tradition für den göttlichen Ursprung des Neuen sowohl als des Alten Testamentes. So führt schon der hl. Klemens von Rom Stellen aus dem Alten Testament an mit den Worten: λέγει γὰρ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον (1 Kor 13); καθὼς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον περὶ αὐτοῦ ἐλάλησεν· φησὶν γάρ· κύριε, τίς ἐπίστευσεν etc. (ebd. 16); die heiligen Schriften im allgemeinen nennt er τὰς ἱερὰς γραφάς, τὰς ἀληθεῖς, τὰς διὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου

(ebd. 45: *M.* 1, 236 240 300). Ähnlich drückt sich der heilige Märtyrer Justinus aus: διὰ Ἡσαΐου . . . τὸ προφητικὸν πνεῦμα . . . ἔφη (Apol. I c. 33: *M.* 6, 381); καὶ πάλιν ὁ αὐτὸς προφήτης Ἡσαΐας θεοφορούμενος τῷ πνεύματι τῷ προφητικῷ ἔφη (c. 35: ebd. 384); διὸ καὶ ἐμβοᾷ ὑμῖν ὁ θεὸς διὰ τοῦ Ἡσαΐου λέγων (Dial. cum Tryph. 16: ebd. 512); διὰ τοῦ Ἡσαΐου βοᾷ τὸ ἅγιον πνεῦμα (25: ebd. 529). Daher die gewöhnlichen Bezeichnungen für die Heilige Schrift bei den übrigen Vätern: τὰ θεῖα λόγια, nach τὰ λόγια τοῦ θεοῦ Röm 3, 2 (Clem. Alex., Strom. 6, 15: *M.* 9, 345); dominicae scripturae (Iren., Adv. haer. 5, 20, 2: *M.* 7, 1178); γραφαὶ τοῦ θεοῦ (Caii Disp., apud Eus., H. E. 3, 28: *M.* 20, 273); θεῖαι γραφαί (Orig., Ep. ad Greg. n. 3: *M.* 11, 92); divinae literae (Lactant., De vero cultu 6, 21: *M.* 6, 713); divinae scripturae (Aug., Ep. 147, 3, 9: *M.* 33, 600); sancti libri (Aug., De doctr. christ. Prol. 4: *M.* 34, 17); scripturae sanctae (ebd. 5: *M.* 34, 17); chirographum Dei (Enarr. in Ps. 144, 17: *M.* 37, 1880). Der Ausdruck Inspiration findet sich in den ersten Jahrhunderten seltener; doch ist eine solche Entstehung der biblischen Bücher deutlich bezeugt: ἣν (ἱστορίαν) ἐκ τῆς θείας ἐπιπνοίας Μωυσῆς γέγραφε (die Justin beigelegte Cohort. ad Graecos 12: *M.* 6, 264). Auf die Frage des Prokonsuls Saturninus: Qui sunt libri, quos adoratis legentes? antwortete der heilige Märtyrer Speratus: Quattuor evangelia domini nostri Iesu Christi et epistolas S. Pauli apostoli et omnem divinitus inspiratam doctrinam (Acta Boll. Iul. IV 214). Weitere Belegstellen siehe bei Klee, Dogmatik I 223 ff. In gleicher Weise ist die Inspiration der Heiligen Schrift alle Jahrhunderte hindurch und von allen christlichen Konfessionen gelehrt worden; ja man ist unter den Protestanten so weit gegangen, selbst die hebräischen Vokalpunkte und Akzente als von Gott eingegeben zu erklären. (Vgl. auch Holzhey, Die Inspiration der Heiligen Schrift in der Anschauung des Mittelalters, München 1895; über die Inspiration überhaupt siehe Simar, Dogmatik I[4] 9 ff.)

21. Wie weit sich bei der Inspiration die Einwirkung Gottes, und wie weit sich die Mitwirkung des Menschen erstreckt habe, ist von der Kirche nicht definiert worden; bloß die Meinung hat sie ausgeschlossen, als sei es noch Inspiration zu nennen, wenn ein Buch auf menschliche Weise zu stande gekommen und nachträglich vom Heiligen Geiste oder dessen Organen approbiert worden ist.

Die Verwerfung dieser Ansicht ist in den Worten des Vatikanischen Konzils enthalten, die schon früher angeführt wurden: Eos vero (Veteris et Novi Testamenti libros) Ecclesia pro sacris et canonicis habet non ideo, quod sola humana industria concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati. Der Ursprung der hier verworfenen Ansicht wird zuweilen auf Lessius zurückgeführt, dessen Inspirationslehre seinerzeit von mehreren theologischen Fakultäten als zu lax zensuriert wurde. In Wirklichkeit hat indes Lessius seinen Erklärungen zufolge nur lehren wollen, ein hinterher von Gott allseitig bestätigtes Buch würde den inspirierten Büchern der Heiligen Schrift an unfehlbarer Autorität gleichkommen; in dieser Behauptung setzte er sogar positiv voraus, daß der Begriff der Inspiration bei wirklich zur Heiligen Schrift gehörigen Büchern den göttlichen Ursprung dieser Bücher enthalte. Wenn in der Zensur des Lessiusschen Satzes durch die Löwener Fakultät der Zusatz gemacht ist: vielleicht treffe diese Form der „Heiligen Schrift" bei dem zweiten Buche der Makkabäer zu, so hat Lessius sich alsbald nachdrücklich dagegen verwahrt, daß er dies jemals behauptet habe. Aber dennoch war er im Ausdruck insofern zu

weit gegangen, als er dem nachträglich approbierten Buche den nämlichen Charakter der Scriptura sacra oder des Verbum Dei vindiziert hatte, den die inspirierten Bücher haben; denn wenn auch die nachträgliche göttliche Genehmigung einem Buche rein menschlichen Ursprungs göttliche Autorität verleihen kann, so kann sie doch nicht schlechthin diejenige heilige Würde verleihen, die in dem göttlichen Ursprung begründet ist. Darum hat auch der so ausgedrückte Satz lange Zeit hindurch nur wenige Anhänger gefunden. Zu diesen gehörten speziell Bonfrère und Richard Simon. Bonfrère soll, wie vielfach bemerkt wird, die in Rede stehende Form der Heiligung eines menschlichen Buches inspiratio subsequens genannt haben, was vollends ein höchst unglücklicher Ausdruck wäre; indes hat er selbst diesen Ausdruck nicht gebraucht. Eine weitere Verbreitung hat die Approbationstheorie erst in späterer Zeit gefunden, und der Rationalismus hat sie dann auch auf die Bücher der Heiligen Schrift angewandt; soweit er dabei noch den Namen Inspiration beibehalten wollte, konnte er allerdings nur von einer inspiratio subsequens reden. Auch einige wenige katholische Theologen haben sich diese rationalistische Fassung der Inspiration angeeignet und dadurch die Entscheidung des Vatikanums provoziert.

Was nun bei der Inspiration der göttlichen Wirksamkeit und was der menschlichen Tätigkeit zuzuschreiben sei, darüber ist von jeher sehr verschieden geurteilt worden. Die beiden Extreme bilden einerseits der Glaube einzelner Kirchenväter (und Protestanten) an eine buchstäbliche Eingebung (inspiratio verbalis), wonach die Heilige Schrift von Gott gleichsam diktiert wäre, anderseits die Meinung Holdens (in der Analysis fidei, 1685), daß die Inspiration sich lediglich auf die Glaubens- und Sittenwahrheiten beschränkt hätte. Eine solche Beschränkung verstößt aber offenbar gegen das Dogma, wonach die Bücher der Heiligen Schrift in allen ihren Teilen sacri et canonici, also auch inspiriert sind (s. unten). Das Richtige drückt der hl. Augustinus aus, wenn er sagt: Eis scripturarum libris, qui iam canonici appellantur, didici hunc timorem honoremque deferre, ut nullum eorum auctorem scribendo aliquid errasse firmissime credam. . . . Si aliquid in eis offendero literis, quod videatur contrarium veritati, nihil aliud quam vel mendosum esse codicem, vel interpretem non assecutum esse, quod dictum est, vel me minime intellexisse non ambigam (Ep. 82, 1, 3: *M.* 33, 277).

In der neueren Zeit ist die Inspiration Gegenstand vielfacher Behandlungen gewesen, die häufig von dem Bestreben geleitet wurden, einen freieren Standpunkt gegenüber der Bibel zu gewinnen, als früher eingenommen wurde, und es wurde die Frage aufgeworfen: Inwiefern verbürgt die Inspiration die Wahrheit sämtlicher in der Heiligen Schrift enthaltenen Mitteilungen? Die Antwort darauf lautete: a) Es gibt in der Heiligen Schrift Nebenumstände (obiter dicta), auf die sich die Inspiration nicht erstreckt. — b) Die ganze Heilige Schrift ist zwar inspiriert, aber ihre Unfehlbarkeit erstreckt sich nur auf die doktrinellen Bestandteile, d. i. auf die res fidei et morum et res cum his essentialiter nexae. — c) Besondere Aufmerksamkeit widmete man den Ausführungen der alttestamentlichen Bücher über historische Dinge. α) In den historischen Mitteilungen der Heiligen Schrift unterschied man zwischen ausdrücklichen Zitaten (citationes explicitae) und stillschweigenden Zitaten (citationes implicitae). Die ersteren seien Wiedergabe mündlicher oder schriftlicher Äußerungen von andern Personen; der biblische Autor bürge nur insofern für die Wahrheit seiner Mitteilung, als er dies ausdrücklich angebe. Diese Bedeutung der ausdrücklichen Zitate in der Heiligen Schrift stand nie in Frage; neu dagegen ist die

Ansicht von den citationes implicitae: sie besagt, der biblische Schriftsteller entnehme seine Mitteilungen häufig Quellen, ohne daß er dies ausdrücklich angebe. In einem solchen Falle sei die Frage nach der Wahrheit der betreffenden Mitteilung in derselben Weise zu beantworten wie bei den citationes explicitae. β) Wie die Heilige Schrift in Bezug auf Naturvorgänge die Sprache des Augenscheines rede, also nicht den eigentlichen Sachverhalt darstelle, so vermittle ihre Erzählung auch über historische Vorgänge nicht immer den richtigen Sachverhalt, da sie öfter abhängig von Quellen sei oder sich in freier Darstellung bewege; wie nämlich das Naturwissen der inspirierten Schriftsteller ein Wissen nach dem Augenschein sei, so sei ihr Geschichtswissen öfter ein Wissen, das von mangelhafter Auffassung abhängig sei und daher den Tatbestand nicht richtig angebe. Dies lehre auch die Enzyklika Leos XIII. Providentissimus Deus. Die historischen Bücher des Alten Testamentes seien daher vollständig irrtumslos in ihrem religiösen Gehalte im weitesten Sinne, auch allgemein irrtumslos in ihrem historischen Gehalte; dabei seien kleinere Unrichtigkeiten, die entweder auf der Mangelhaftigkeit der zitierten Quellen oder auf der freien Darstellung alter Geschichte beruhten, nicht ausgeschlossen.

Diesen Ansichten gegenüber sei folgendes bemerkt: a) Die Enzyklika Leos XIII. sagt ausdrücklich, daß es unrichtig sei, die Inspiration auf gewisse Teile der Heiligen Schrift zu beschränken. — b) Ebenso unrichtig sei es, die Unfehlbarkeit der Heiligen Schrift auf die doktrinellen Bestandteile einzuschränken: nefas omnino . . . aut inspirationem ad aliquas tantum sacrae Scripturae partes coangustare, aut concedere sacrum ipsum errasse auctorem. — cα) Die Ansicht über die citationes implicitae kann in gegebenen Fällen ihre Berechtigung haben; Voraussetzung jedoch ist, daß ein stillschweigendes Zitat wirklich mit unumstößlicher Sicherheit nachgewiesen werden kann (Entscheidung der Bibelkommission vom 13. Februar 1905: Utrum ad enodandas difficultates quae occurrunt in nonnullis S. Scripturae textibus, qui facta historica referre videntur, liceat exegetae catholico asserere, agi in his de citatione tacita vel implicita documenti ab auctore non inspirato conscripti, cuius asserta omnia auctor inspiratus minime approbare aut sua facere intendit, quaeque ideo ab errore immunia haberi non possunt? — Praedicta Commissio (Pontificia de re biblica) respondendum censuit: Negative, excepto casu in quo, salvis sensu ac iudicio Ecclesiae, solidis argumentis probetur: 1. hagiographum alterius dicta vel documenta revera citare, et 2. eadem nec probare nec sua facere, ita ut iure censeatur non proprio nomine loqui. RB 1905, 161). — cβ) Der Analogieschluß ist unrichtig und die Berufung auf die Enzyklika Providentissimus Deus verfehlt. Daher ist auch die Folgerung verfehlt, die Bücher des Alten Testamentes seien zwar vollständig irrtumslos in ihrem religiösen Gehalte im weitesten Sinne, auch allgemein irrtumslos in ihrem historischen Gehalte, dagegen seien kleinere Unrichtigkeiten nicht ausgeschlossen. In ihrem Prinzip kommt diese Anschauung auf die vorhin berührte zurück, daß in der Heiligen Schrift nur die Wahrheit der doktrinellen Bestandteile gesichert sei. Sie steht daher im Widerspruch mit der Enzyklika Providentissimus Deus und auch mit dem Syllabus Pius' X.; denn in dem Dekret Lamentabili sane exitu vom 3. Juli 1907 ist (Nr 11) der Satz verworfen: Inspiratio divina non ita ad totam Scripturam sacram extenditur, ut omnes et singulas eius partes ab omni errore praemuniat.

Es ist jedoch festzuhalten, daß die Heilige Schrift bei ihren historischen Mitteilungen zuweilen unbestimmte Ausdrücke gebraucht, also eine menschlich

beschränkte (nicht objektiv falsche) Auffassung wiedergibt, z. B. wenn Johannes (6, 19) schreibt, die Jünger hätten Jesum über den See Genesareth wandeln sehen, nachdem sie 25 oder 30 Stadien gerudert hätten.

Eine ganz irrige Ansicht über die Inspiration trägt Alfred Loisy vor, wenn er behauptet, Gott sei der Urheber der Bibel, wie er der Erbauer von St Peter in Rom und von Notre-Dame in Paris sei (Simples Réflexions 42).

Mit der Inspirationslehre hängt nur noch ganz entfernt folgende Frage zusammen: Gibt es Bücher der Heiligen Schrift, die zwar historische Form haben, aber keine eigentliche Geschichte enthalten? Die Antwort auf diese Frage gibt die Entscheidung der Bibelkommission vom 23. Juni 1905: Utrum admitti possit tamquam principium rectae exegeseos sententia, quae tenet S. Scripturae libros, qui pro historicis habentur, sive totaliter, sive ex parte, non historiam proprie dictam et obiective veram quandoque narrare, sed speciem tantum historiae pro se ferre ad aliquid significandum a proprie literali seu historica verborum significatione alienum? — Resp.: Negative, excepto tamen casu, non facile nec temere admittendo, in quo, Ecclesiae sensu non refragante, eiusque salvo iudicio, solidis argumentis probetur, hagiographum voluisse non veram et proprie dictam historiam tradere, sed, sub specie et forma historiae, parabolam, allegoriam, vel sensum aliquem a proprie literali seu historica verborum significatione remotum proponere (RB 1905, 321).

Die letzteren Ausführungen über die Inspiration gehören streng genommen nicht mehr in ein Handbuch der Einleitungswissenschaft; sie sind aber aus dem Grunde angefügt, weil in der Jetztzeit Erörterungen über die Inspiration in weitgehendem Maße angestellt werden.

Weiteren Aufschluß über die Inspirationsfrage gibt das vortreffliche Werk De inspiratione sacrae Scripturae. Auctore Christiano Pesch S. J., Friburgi 1906; von der übrigen Literatur nennen wir: Schmid, De inspiratione Bibliorum vi et ratione, Brixiae 1885; Dausch, Die Schriftinspiration, Freiburg 1891; Leitner, Die prophetische Inspiration, Freiburg 1896; Chr. Pesch, Zur Inspirationslehre: Stimmen aus Maria-Laach 1906, I.

Zweiter Abschnitt.

1. Der Kanon.

22. Über den Inhalt der Heiligen Schrift gilt als normative Bestimmung das Dekret aus der vierten Sitzung des Trienter Konzils vom 18. April 1546 (decretum de canonicis scripturis), in dem folgende Bücher als biblische aufgezählt werden: a) Altes Testament. Fünf Bücher Mosis, nämlich Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium; ferner das Buch Josue, Buch der Richter, Buch Ruth, vier Bücher der Könige, zwei Bücher der Paralipomena, Esdras' erstes und zweites Buch, welches letztere auch Nehemias heißt; die Bücher Tobias, Judith, Esther, Job, der Davidische Psalter von hundertfünfzig Psalmen, die Sprichwörter, der Prediger, das Hohelied, das Buch der Weisheit, das Buch Ekklesiastikus; die Bücher Isaias, Jeremias mit Baruch, Ezechiel, Daniel, die Bücher der zwölf kleineren Propheten, nämlich Osee, Joel, Amos, Abdias, Jonas, Michäas, Nahum, Habakuk, Sophonias, Aggäus,

Zacharias, Malachias; endlich zwei Bücher der Makkabäer, das erste und das zweite. b) *Neues Testament.* Vier Evangelien nach Matthäus, Markus, Lukas und Johannes; die Apostelgeschichte des Evangelisten Lukas; vierzehn Briefe des Apostels Paulus, nämlich einer an die Römer, zwei an die Korinther, je einer an die Galater, an die Epheser, an die Philipper, an die Kolosser, zwei an die Thessalonicher, zwei an Timotheus, je einer an Titus, an Philemon, an die Hebräer; zwei Briefe des Apostels Petrus, drei des Apostels Johannes, einer des Apostels Jakobus, einer des Apostels Judas; endlich die Offenbarung des Apostels Johannes (also 45 Schriften des Alten und 27 Schriften des Neuen Testamentes).

In dieser Aufstellung werden die Bücher Esdras' und die Makkabäerbücher anders als die Königsbücher und Apostelbriefe gezählt, weil es noch je ein drittes und viertes Esdras- und Makkabäerbuch gibt, die aber vom Kanon ausgeschlossen sind. Der Ausdruck „Davidischer Psalter" ist absichtlich statt „Psalmen Davids" gewählt (s. § 305). Die Klagelieder sind unter dem Namen Jeremias mit einbegriffen. Der Brief des hl. Jakobus hat, dem Range der Apostel zufolge, eine andere Stellung erhalten als in der Heiligen Schrift selbst, wo er vor den Petrusbriefen steht.

Das Vatikanische Konzil hat die Bestimmung des Tridentinums einfach erneuert, indem es sess. 3, c. 2 sagt: Veteris et Novi Testamenti libri . . . prout in eiusdem (Tridentini) concilii decreto recensentur . . . pro sacris et canonicis suscipiendi sunt.

23. Durch Aufzählung der biblischen Bücher sind noch nicht alle Zweifel über den Umfang des Kanons gehoben, insofern der Umfang der einzelnen Bücher verschieden angegeben werden kann. Um auch in dieser Hinsicht alle wünschenswerte Gewißheit zu schaffen, hat die Kirche als kanonisch erklärt *die Bücher im ganzen und in allen ihren Teilen, so wie sie in der katholischen Kirche von jeher gelesen werden und in der alten lateinischen Vulgata vorhanden sind:* Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit . . . anathema sit (Conc. Trid. sess. 4, decr. de can. script.).

Da von jeher größere oder kleinere Abschnitte in den kanonischen Büchern hinsichtlich ihrer Echtheit angezweifelt worden sind, so ist die angegebene Bestimmung von der größten praktischen Wichtigkeit. Die Bestimmung z. B., daß das Evangelium des hl. Johannes in den Kanon gehöre, würde dem Bedürfnis der Gläubigen nicht genügen, wenn nicht auch feststände, daß das 21. Kapitel notwendig dazu gerechnet werden muß.

Zum Verständnis dieses Dekretes muß festgehalten werden, daß es sich nicht auf die buchstäbliche Form, sondern bloß auf den *Inhalt* der Heiligen Schrift bezieht. Letzteres geht besonders daraus hervor, daß in dem nämlichen Konzilsbeschluß die Tradition mit der Heiligen Schrift auf *eine* Linie gestellt wird: Sacrosancta Tridentina synodus . . . omnes libros tam Veteris quam Novi Testamenti . . . necnon traditiones ipsas tum ad fidem, tum ad mores pertinentes . . . pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur. Es ist

also nicht bloß verboten, die ganzen Bücher, sondern auch nur irgend einen ihrer Bestandteile als unkanonisch zu verwerfen. Da mit diesem Verbot eine Strafandrohung verbunden ist, so müssen nach allgemeiner Regel die einzelnen Ausdrücke im engsten Sinne genommen werden; wenn es sich also dabei nicht um formelle Integrität, sondern um materielle Vollständigkeit der Heiligen Schrift handelt, so kann unter omnibus suis partibus nur dasjenige verstanden sein, was zum Inhalt eines Buches wesentlich gehört. Für den Begriff der wesentlichen Zugehörigkeit gilt es nun den Maßstab zu finden. Die räumliche Ausdehnung kann einen solchen Maßstab nicht abgeben, da ja unter Umständen ein einziges Wort, z. B. jedes Wort der Stelle „Dies ist mein Leib" ebenso notwendig zu dem als kanonisch erklärten Inhalt eines Buches gehört wie seiten- und bogenlange Abschnitte. Ebensowenig kann die kritische und geschichtliche Überlieferung als Maßstab hinreichen, denn sie ist dem Irrtum zugänglich und führt keine absolute Gewißheit herbei. Sonach kann hier, wie bei jeder dogmatischen Tatsache, die aus der Schrift nicht zu beweisen ist, bloß die Tradition der Kirche entscheiden, und diese wird mit dem Ausdruck prout als entscheidend angerufen. Die einzelnen biblischen Bücher sind in dem Umfange als kanonisch anzusehen, „wie sie von jeher in der katholischen Kirche gelesen werden". Nicht alles, was überhaupt einmal als zur Schrift gehörig in der Kirche gelesen worden ist, soll also als kanonisch gelten, sondern nur dasjenige, was von jeher nach gewöhnlicher Anschauung der Kirche als Wort Gottes vorgetragen worden ist. Um dies nun im einzelnen zu erfahren, benutzt man ein äußeres Zeugnis, und zwar die altherkömmliche lateinische Ausgabe der Heiligen Schrift. Seit den ersten christlichen Jahrhunderten nämlich besteht in der Kirche eine lateinische Bibelübersetzung, Vulgata genannt, die dem Inhalt nach nie alteriert worden ist. Ihr öffentlicher Gebrauch durch so lange Jahrhunderte ist ein traditionelles Zeugnis dafür, daß die Kirche in ihr den unverkürzten Inhalt der Heiligen Schrift besitzt. Was zum Inhalt der alten lateinischen Vulgata gehört, das ist immer in der Kirche gelesen worden und ist demnach als Bestandteil der kanonischen Bücher anzusehen. (Vgl. auch § 47.)

Die Bestimmung des Trienter Konzils über den Umfang der einzelnen Bücher war veranlaßt durch die Irrlehren, um derentwillen die Synode berufen worden war. Die früheren kirchlichen Verordnungen über den Kanon nennen die Bücher bloß, da man über seinen Umfang einig war.

24. Daß die Bestimmung des Trienter Konzils über den biblischen Kanon von seiten der Wissenschaft unanfechtbar ist, läßt sich mit genügender Sicherheit dartun; doch ist es hierbei wegen der Verschiedenheit des Beweismaterials notwendig, die Betrachtung des Alten Testamentes von der des Neuen zu trennen.

2. Der Kanon des Alten Testamentes.

25. Nach welchen Kriterien im Alten Bunde die Anerkennung und Ausscheidung inspirierter Schriften erfolgte, ist unbekannt; sicher aber ist, daß von jeher der Begriff der Heiligen Schrift und deren Gegensatz zu menschlichen Büchern feststand, und daß stets Sorge getragen wurde, die heiligen Schriften zu sammeln und aufzubewahren.

Entscheidungen über Fragen, die das Gebiet des Übernatürlichen berühren, gehörten sonst zum Amt der Propheten (vgl. 1 Makk 4, 46); über eine Tätigkeit

derselben zur Ausscheidung inspirierter Schriften von bloß menschlichen Büchern ist jedoch keine Nachricht erhalten.

Als Kennzeichen der heiligen Schriften werden im Prolog zum Ekklesiastikus die denselben innewohnenden doctrina et sapientia angeführt, und zwar jedenfalls in dem Sinne, daß diesen Eigenschaften ein übernatürlicher Ursprung zugeschrieben wird.

Der Glaube an den inspirierten Charakter der heiligen Schriften lag im Alten Bunde um so näher, als wiederholt der göttliche Auftrag zu ihrer Abfassung bezeugt war. Nach Ex 17, 14 und 34, 27 erhielt Moses von Gott Befehl, einzelne wichtige Stücke für das Volk aufzuschreiben. In späterer Zeit heißt das Buch des Moses allgemein „Gesetzbuch Gottes" (Jos 24, 26. Neh 8, 8), „Gesetzbuch des Herrn" (2 Par 17, 9; 34, 14), „Gesetz des Herrn" (1 Par 16, 40. 2 Par 31, 4. Lk 2, 23). Diese Ausdrücke erklären sich durch die Bezeichnung „Worte, die der Herr durch Moses geredet" (2 Par 35, 6). Den Inhalt des mosaischen Gesetzbuches nennt daher David „Worte aus deinem Munde" (Ps 16, 4). In späteren Zeiten erwähnen die Propheten ausdrücklich den göttlichen Befehl zu schriftlicher Aufzeichnung (Is 30, 8. Jer 30, 2; 36, 2. Hab 2, 2), und Isaias nennt seine Aufzeichnungen das Buch des Herrn (Is 34, 16). Der Heiligkeit eines solchen Ursprungs gemäß mußte das ganze Buch, das Moses niedergeschrieben hatte, neben den („vom Finger Gottes geschriebenen") Gesetzestafeln in (oder neben) der Bundeslade aufbewahrt bleiben (dies folgt aus Dt 31, 24—26, auch wenn der Text kritisch emendiert wird). Auch sonst ward alles, was inspirierten Charakter hatte, entweder von den Verfassern selbst oder von andern sorgfältig gesammelt. So faßten Isaias und Jeremias ihre verschiedenen Reden zu einem Buche zusammen (Is 34, 16. Jer 36, 4); zur Zeit des Königs Ezechias waren die Psalmen Davids und Asaphs gesammelt (2 Par 29, 30), und man veranstaltete damals eine zweite Sammlung Salomonischer Sprichwörter als Fortsetzung der bereits vorhandenen (Spr 25, 1). Die Schriften der kleineren Propheten müssen nach Sirachs Ausdruck (49, 12) ein Ganzes gebildet haben, das Apg 7, 42 als βίβλος τῶν προφητῶν, liber prophetarum vorkommt.

Die Sorge für die inspirierten Schriften scheint nicht den Verfassern oder irgend einer Privatautorität überlassen geblieben, sondern von der öffentlichen Gewalt getragen worden zu sein. Von dem Gesetzbuch heißt es Dt 31, 9 ausdrücklich, daß es Moses den Leviten und den Ältesten überantwortet habe, und nach Dt 17, 18 sollte der König sich eine Abschrift des Gesetzes von den Priestern aus Levis Stamm verschaffen. Ebenso deutet der Ausdruck quas transtulerunt (הֶעְתִּיקוּ, gesammelt haben) viri Ezechiae (Spr 25, 1) darauf hin, daß ein förmliches Kollegium zur Überwachung der heiligen Schriften bestand. Eine solche Behörde (כנסא) soll nach der Tradition der späteren Zeiten von Ezechias eingerichtet worden sein und bis ins 5. Jahrhundert (genau bis zum Jahre 444) bestanden haben; dann sei sie von der großen Synagoge (כְּנֶסֶת הַגְּדוֹלָה) abgelöst worden, die bis auf den Hohenpriester Simeon den Gerechten (310—291) fortbestanden habe. Die Bemühung dieser Behörde um die heiligen Schriften stellt der Talmud der Tätigkeit der Verfasser selbst gleich; daher heißt es Baba bathra 15a: חזקיה וכיעתו כתבו ישעיה משלי שיר השירים וקהלת, Ezechias et concilium eius scripserunt Isaiam, Proverbia, Cantica et Ecclesiasten (näheres siehe Mischna, Aboth 1, 1; Fürst, Kanon des Alten Testaments). Nachdem schon in früherer Zeit die Existenz der „großen Synagoge" angezweifelt war, ist sie in neuerer Zeit vollständig in Abrede gestellt

worden; indes wohl mit Unrecht, wenn auch in der späteren jüdischen Tradition keine ganz richtige Vorstellung über die „große Synagoge" geherrscht hat (siehe über die Frage Strack in der REP 19, 222).

Daß in Bezug auf den inspirierten Charakter einer Schrift bestimmte Kriterien gefordert wurden, beweist auch die große Menge derjenigen Schriften, die im Alten Testament angeführt werden, ohne kanonisch geworden zu sein. Es sind nicht weniger als 20 (zusammengestellt bei Cornely, Introductio I, n. 84; vgl. auch Bonfrère, Prael. c. 6, sect. 2).

26. Von den ersten Zeiten des Alten Bundes an war man auch darauf bedacht, die kleineren Sammlungen inspirierter Schriftstücke zu einem Ganzen zu vereinigen. So entstand frühzeitig bei den Juden ein eigentlicher Kanon, der wegen fortgesetzter Wirkung der Inspirationsgnade allmählich erweitert wurde.

Den Anfang einer kanonischen Sammlung machte schon Josue, indem er nach Jos 24, 26 zu dem Gesetzbuch des Herrn eine neue Urkunde hinzufügte. In gleicher Weise scheinen die späteren Geschichtsbücher mit den schon vorhandenen verbunden worden zu sein, da sie sich zum Teil direkt an die vorausgegangenen anschließen (siehe Richt 1, 1; Ruth 1, 1; 3 Kg 1, 1). Von einem einzelnen Schriftstück wird 1 Sm 10, 25 bezeugt, daß es coram Domino, also mit dem Gesetzbuch zusammen niedergelegt worden sei. Daß in späterer Zeit auch die Sammlungen didaktischer und prophetischer Schriftstücke mit den geschichtlichen Büchern zusammengeschrieben wurden, geht aus der Vergleichung der einzelnen Bezeichnungen hervor, womit man die ganze Sammlung der heiligen Bücher belegte. Kollektiv heißt diese „die Bücher" (Dn 9, 2), „die heiligen Bücher" (1 Makk 12, 9), „die Schriften" (Mt 22, 29. Apg 18, 24), „die Schrift" (2 Petr 1, 20), „die heiligen Schriften" (Röm 1, 2), „die heiligen Urkunden" (2 Tim 3, 15); hierfür aber sagte man mit Unterscheidung der einzelnen Teile „das Gesetz und die Propheten und die übrigen Bücher" (Ekkli Prol.), „die Bücher über die Könige und Propheten und die Schriften Davids" (2 Makk 2, 13), „das Gesetz Moses', die Propheten und die Psalmen" (Lk 24, 44), „das Gesetz Moses' und die Propheten" (Apg 28, 23), „das Gesetz und die Propheten" (Mt 5, 17; 7, 12; 22, 40. Lk 16, 16. Apg 24, 14. Röm 3, 21), „die Propheten und das Gesetz" (Mt 11, 13). Durch diese Benennungen ist jedoch der Umfang der Sammlungen nicht genau bestimmt, was auch für den Ekkli Prol. gilt; Lk 24, 44 ist es zweifelhaft, ob die Psalmen allein oder auch noch andere didaktische Schriften gemeint sind; ebenso ist 2 Makk 2, 13 der Ausdruck τὰ περὶ τῶν βασιλέων καὶ προφητῶν unbestimmt. — Die Dreiteilung Gesetz, Propheten, übrige Schriften (= Hagiographen) kennt auch die Mischna.

Zur Zeit des ersten Tempels wurde die Heilige Schrift im Heiligtum aufbewahrt, wie aus den oben angeführten Stellen und aus 4 Kg 22, 8 hervorgeht. Beim zweiten Tempel aber errichtete Nehemias eine eigene Bibliothek, in der auch die inspirierten Schriften aufgestellt wurden (2 Makk 2, 13). Durch beide Einrichtungen war indes nicht ausgeschlossen, daß zahlreiche Abschriften der offiziell aufbewahrten Originalien im Lande kursierten. Für einen speziellen Fall ist dies ersichtlich aus 2 Par 17, 9. (Aicher, Das Alte Testament in der Mischna, Freiburg 1906. Über 2 Makk 2, 13 siehe Herkenne, Die Briefe zu Beginn des zweiten Makkabäerbuches, Freiburg 1904, 92.)

27. Die Erweiterung des Kanons wurde während der alttestamentlichen Selbständigkeit fortgesetzt, solang nur Schriftstücke beigebracht

wurden, die als inspiriert gelten mußten. Von einem förmlichen Abschluß des Kanons wissen wir nichts; denn die von den Juden aufgebrachte Meinung, Esdras habe den alttestamentlichen Kanon geschlossen, ist nicht historisch, und aus der Makkabäerzeit kann keine begründete derartige Nachricht aufgewiesen werden.

Von der stetigen Fortführung des Kanons liefern alle oben angeführten Tatsachen, namentlich die wiederholte Sammlung der Psalmen und der Sprichwörter einen Beweis.

Durch die Zerstörung Jerusalems und das Exil war wie jede religiöse Einrichtung, so auch die regelmäßige Überwachung der inspirierten Schriften unterbrochen worden. Die Wiederherstellung des früheren Zustandes brachte eine neue Kontrolle über die Heilige Schrift mit sich, zumal da inzwischen neue Propheten, wie Ezechiel und Daniel, aufgestanden waren und Bücher herausgegeben hatten. Weil nun Esdras die früheren religiösen Einrichtungen erneuerte, so ist kein Zweifel, daß er für die Sammlung und Anerkennung der älteren sowohl als der neu entstandenen inspirierten Bücher Sorge getragen hat (vgl. 1 Esdr 7, 6 12; Neh 8, 2 18). Eine alte Sage der Juden drückt dies so aus, als habe er die heiligen Schriften aus früheren veralteten Schriftzügen in neu aufgekommene umschreiben lassen. Keine ältere Angabe aber spricht von einer Festsetzung und Abschließung des Kanons, die durch ihn geschehen sein soll. Wäre ihm eine solche zugeschrieben worden, so hätten unmöglich die Schulen des nachchristlichen Judentums darüber streiten können, ob Ezechiel, Jonas, die Sprüche, das Hohelied, Koheleth, Esther als kanonisch anzusehen seien (siehe unten § 29). In der Tat findet sich diese Nachricht erst bei Elias Levita († 1549), aus dessen Buch Masoreth hammasoreth sie in viele spätere Schriften übergegangen ist. Sie ist wohl eine Umgestaltung der bei älteren christlichen Schriftstellern vorkommenden Sage, wonach Esdras die verloren gegangenen heiligen Schriften aus einzelnen Überresten oder auch aus dem Gedächtnis wiederhergestellt haben soll (Tert., De hab. mul. 1, 3: *M.* 1, 1308. Iren., Adv. haer. 3, 21: *M.* 7, 949. Eus., H. E. 5, 8 15: *M.* 20, 453). Daß nach Esdras' Zeit die große Synagoge den Kanon zum Abschluß gebracht habe, ist auch auf keine historische Nachricht gegründet; wohl aber wissen wir, daß noch in der letzten Zeit des selbständigen Judentums Schriften, die als inspiriert anerkannt waren, zur vorhandenen Sammlung hinzugefügt wurden. Bei den ägyptischen Juden geschah dies gerade so wie in Palästina, und die neu aufgenommenen Bücher wurden gegenseitig mitgeteilt. Über diese Tatsache haben wir eine bestimmte Angabe 2 Makk 2, 15.

28. Die weitere Vermehrung des alttestamentlichen Kanons hat demnach nur mit dem Aufhören der Inspirationsgnade innerhalb des Judentums ein Ende gefunden. Gegen Ende des 2. Jahrhunderts vor Christus wurden alle diejenigen Bücher, die das Konzil von Trient aufzählt, in dem von ihm angegebenen Umfang bei den Juden als kanonisch angesehen.

Ein eigentlicher Abschluß des Kanons kann auch in dem angegebenen Sinne kaum angenommen werden, da die Bücher des Neuen Testamentes in organischem Zusammenhang mit denen des Alten Testamentes stehen. Daß die letzteren im zweiten vorchristlichen Jahrhundert an Zahl und Umfang dem Kanon des Trienter Konzils entsprochen haben, ergibt sich besonders aus der

Beschaffenheit der griechischen Übersetzung, die im 2. Jahrhundert v. Chr. vollendet war, von den griechisch redenden Juden allgemein gebraucht wurde und von den Schriftstellern des Neuen Testamentes zitiert wird. Sie fällt dem Inhalte nach mit der Vulgataübersetzung des Alten Testamentes zusammen; namentlich umfaßt sie auch das ursprünglich griechische Buch der Weisheit und das zweite Makkabäerbuch. Hierbei ist besonders in Anschlag zu bringen, daß sie zunächst für das Bedürfnis der Juden in Ägypten angefertigt war; die ägyptischen Juden aber waren in allen religiösen Dingen von der Autorität der palästinensischen abhängig. Josephus bezeugt (Contra Ap. 1, 8), daß die ägyptischen Juden ebenso wie die babylonischen noch zu seiner Zeit die Namen der Priesterfamilien nach Jerusalem einlieferten. Von Jerusalem her erhielt man in Alexandrien die Lehrer des Gesetzes, die Sopherim, zugeschickt; dorthin wandte man sich bei allen Zweifeln religiöser Natur um Entscheidung. Von Jerusalem her kamen auch diejenigen Schriften nach Ägypten, die man als kanonische aufnahm. Die Beischrift zu Est Kap. 10 in der Septuaginta gibt in urkundlicher Form, unter Anführung zweier Zeugen, die Übermittlung aus Jerusalem als Beweis für die kanonische Dignität eines Schriftstückes an. Ebenso werden 2 Makk 2, 15 die ägyptischen Juden von Jerusalem aus aufgefordert, Schriften, die in Palästina soeben von neuem gesammelt waren, abholen zu lassen. Der Zusammenhang an dieser Stelle zeigt, daß nicht allein von profanen, sondern auch von heiligen, d. i. kanonischen Schriften die Rede ist. Die griechische Übersetzung hätte demnach den bekannten Inhalt nicht haben können, wenn nicht alle ihre einzelnen Bestandteile von Jerusalem aus als kanonisch anerkannt gewesen wären. — Auch aus den in neuester Zeit auf der Insel Elephantine gefundenen Papyri läßt sich entnehmen, daß im 5. Jahrhundert v. Chr. zwischen den in Oberägypten wohnenden Juden und der jüdischen Hierarchie von Jerusalem Verkehr bestand. Die Beischrift zu Est Kap. 10 (Vulgata 11, 1) fehlt in der Rezension Lucians, und ihre Glaubwürdigkeit wird nicht mehr allgemein anerkannt (ZAW 10, 242); aber selbst wenn sie unglaubwürdig wäre, so bliebe dennoch bestehen, daß das Buch Esther auch in Ägypten als Offenbarungsschrift galt. (Sachau, Drei aramäische Papyrusurkunden aus Elephantine: Abhandlungen der Kgl. Preußischen Akademie der Wissenschaften 1907, Neudruck Berlin 1908. Nikel, Neue Quellen zur ältesten Geschichte der jüdischen Diaspora, Wien 1908. Peters, Die jüdische Gemeinde von Elephantine-Syene und ihr Tempel, Freiburg 1910.)

29. Als das Judentum mit der Abnahme seiner politischen Selbständigkeit in gleichem Maße seine religiöse Ausschließlichkeit steigerte, wurden von den Vertretern dieser einseitigen Bestrebungen in Bezug auf den Schriftkanon neue Kriterien gefordert, die früher unbekannt gewesen waren. Man verlangte als Beweis der Inspiration 1. eine völlige Übereinstimmung mit dem mosaischen Gesetzbuch, 2. hohes Altertum, 3. die Entstehung auf palästinensischem Boden. Demgemäß wurde aus dem Kanon eine Anzahl von Büchern oder auch von Abschnitten einzelner Bücher als unkanonisch gestrichen, und diese Auffassung erlangte im Judentum bald allgemeine Geltung.

Bekannt ist, wie die Juden sich seit dem ersten vorchristlichen Jahrhundert für den Verlust ihrer äußeren Selbständigkeit mit der Verherrlichung ihrer religiösen Auserwählung zu entschädigen suchten. Eine Wirkung hiervon war die

ganz übertriebene Hochstellung und Heilighaltung ihres Gesetzes, das durch eine Menge der kleinlichsten Bestimmungen, den sog. „Zaun um das Gesetz", vor Übertretung gesichert werden sollte. Auch sonst nahmen alle jüdischen Einrichtungen den Charakter starrer Ausschließlichkeit an, und die religiösen Anschauungen wurden zu einem einseitigen, verknöcherten System ausgebildet. So wurden schließlich selbst die heiligen Schriften, die bis dahin als kanonisch gegolten hatten, der Prüfung unterzogen, ob sie den pharisäischen Ansichten des neuen Judentums entsprächen oder nicht. Das Buch Ezechiel sollte aus dem Kanon getilgt werden, weil es Widersprüche gegen den Wortlaut des mosaischen Gesetzes enthielte. Nach langem Streiten gelang es erst um Christi Geburt einem jüdischen Sopher, diese Widersprüche als scheinbar auszugleichen (Tract. Sabb. 13 b). Ebenso sollten die Salomonischen Sprüche, das Hohelied und der Prediger mit der Sittenlehre des Gesetzes nicht zu vereinigen sein, und nur die allegorische Erklärung konnte diese drei Bücher vor der Tilgung aus dem Kanon bewahren (Sabb. 30. Wajjikrâ rabbâ 28. Fürst, Geschichte des Kanons 91 f. Aicher, Das A. T. in der Mischna 33). Wirklich ausgeschlossen wurden die Bücher Tobias, Judith, Weisheit, Ekklesiastikus, Baruch mit dem Brief Jeremiä und die Makkabäerbücher. Dagegen wurden Daniel und Esther wohl im Kanon beibehalten, aber nur nachdem einzelne Stücke daraus getilgt waren: im Buche Daniel wurden das Gebet des Azarias, der Lobgesang der drei Jünglinge im Feuerofen, die Geschichte Susannas und die Erzählungen vom Bel und von der Schlange zu Babel gestrichen; aus Esther aber wurden alle diejenigen Abschnitte beseitigt, die jetzt in der Vulgata Kap. 11—16 zusammengestellt sind. Jedoch dauerte es eine Zeitlang, bis diese Bestimmung allgemeine Beachtung fand. So wurde der Ekklesiastikus noch lange als kanonisch zitiert; im Talmud steht er B. Qamma 92 b als einziger Vertreter der didaktischen Bibelschriften neben dem Gesetz und den Propheten. Noch im 10. Jahrhundert spricht Saadja ha-Gaon von Handschriften des Sirach, die wie die übrigen Bücher des Alten Testamentes mit Vokalen und Akzenten versehen waren, und Avicebron scheint noch im 11. Jahrhundert den hebräischen Text dieses Buches für seine Spruchsammlung benutzt zu haben. Das Buch der Weisheit ward noch bis ins späte Mittelalter hinein als echte Schrift Salomons geehrt und zitiert (Ramban, Comm. in Pent. Prol., ed. Wilmersd. 1713, 1 b). Nach den Apostolischen Konstitutionen (5, 20), deren Abfassung um das Jahr 400 angesetzt wird, wurde das Buch Baruch am großen Versöhnungstag (10. Gorpiaios = 10. September) in den Synagogen vorgelesen. Es ist wohl kein Grund vorhanden, an der Wahrheit dieser Angabe zu zweifeln, trotzdem in der apostolischen Didaskalia Baruch nicht genannt ist. Die aus Daniel ausgeschiedenen Stücke wurden von dem partikularistischen Theodotion gerade so übersetzt wie von den Siebzig. Die angegebenen Stücke aus dem Buche Esther wurden auch in den Targumim bearbeitet; sie sind ferner benutzt in der rabbinischen Literatur des Mittelalters, bei Joseph ben Gorion 1, 4, ed. Francof. p. 14 b und im Jalqut Schimeoni, ed. Francof. 172. Die nämlichen Abschnitte sowie 1 Makk benutzt auch Josephus, der doch am Anfang seiner Geschichte bemerkt, er werde nur τοῖς ἱεροῖς γράμμασιν als Quellen folgen, und noch einmal versichert, er habe seine Geschichte ἐκ τῶν παρ' ἡμῖν ἱερῶν βίβλων zusammengestellt (Contra Ap. 1, 1). Allerdings gibt der nämliche Josephus in der Theorie auch ein Beispiel von der damals schon aufkommenden pharisäischen Engherzigkeit, die den Bibelkanon beschränkte.

Im ursprünglichen Text des Gorion wird erwähnt die Erzählung von Bel und dem Drachen (Dn Kap. 14), außerdem herrscht dort große Übereinstimmung

mit 2 Makk. Diese kann nicht allein daraus erklärt werden, daß das Werk Jasons von Cyrene benutzt sei (NGW, phil.-hist. Klasse 1895, 381). Der arabische Josippos rechnet unter die kanonischen Schriften Weisheit, Ekklesiastikus, Tobias, Judith (AGW, Neue Folge 1897, I 4, 12). — Über den Ekklesiastikus siehe Peters, Der hebr. Text des Buches Ekklesiastikus, Freiburg 1902, 3; Poertner, Die Autorität der deuterocanonischen Bücher des alten Testamentes, Münster 1893, 30.

30. Gegen Ende des 1. Jahrhunderts führte Josephus in einer Schutzschrift für das Judentum an, es seien bei demselben zweiundzwanzig heilige Bücher vorhanden, nämlich fünf mosaische, dreizehn prophetische aus der Zeit von Moses bis Artaxerxes, vier liturgische und aszetische. Seitdem seien noch mehrere Schriften entstanden; da aber die Reihenfolge der Propheten erloschen gewesen sei, so fänden diese späteren Bücher nicht gleichen Glauben.

Die Stelle findet sich Contra Ap. 1, 8. Zu beachten ist, daß hier Josephus als Apologet auftritt, und daß er als solcher geneigt sein mußte, alles preiszugeben, was nicht allgemein im Judentum gelehrt wurde. Seine Angabe beweist also, daß die Juden zu seiner Zeit wenigstens 22 Bücher als kanonisch verehrten. Welche Bücher aber darunter zu denken sind, bleibt ganz und gar zweifelhaft. Gewöhnlich versteht man nach späteren bestimmten Angaben 1.—5. Pentateuch, 6. Josue, 7. Richter mit Ruth, 8. die Bücher Samuels, 9. die Königsbücher, 10. die Chronik, 11. Esdras und Nehemias, 12. Esther, 13. Job, 14. Isaias, 15. Jeremias mit den Klageliedern, 16. Ezechiel, 17. Daniel, 18. die kleinen Propheten, 19. Psalmen, 20. Sprüche, 21. Hoheslied, 22. Koheleth. Immer aber bleibt die Möglichkeit, daß Josephus anders gezählt, z. B. Chronik, Esdras und Nehemias als ein Buch gerechnet habe. Der Zusatz ἀπὸ δὲ τῆς Μωυσέως τελευτῆς μέχρι τῆς Ἀρταξέρξου τοῦ μετὰ Ξέρξην Περσῶν βασιλέως ἀρχῆς stammt aus der späteren jüdischen Theologie, wonach seit Artaxerxes die Prophetie nicht mehr in ihren höheren Graden verliehen worden sein soll. Der „Mangel an prophetischer Bestätigung" ist demnach lediglich als die jüngere Abfassungszeit der betreffenden Bücher zu verstehen. Josephus spricht dabei im Geiste des partikularistischen Judentums, das ein hohes Alter als Kriterium der Inspiration forderte. Als Ansicht des gesamten Judentums kann seine Angabe schon deswegen nicht gelten, weil er ja in der Praxis anders verfuhr (siehe § 29); vielmehr bestand damals unter den Juden noch keine einheitliche Überzeugung, und eine allgemeine Ansicht ward erst ein Jahrhundert später möglich, als die Juden sämtlich in die Kontroverse gegen das Christentum eingetreten waren. (Über Josephus vgl. Aicher a. a. O. 10 ff; Fell in der BZ 1909, 1 113 325.)

31. Offiziell wird das Verzeichnis der kanonischen Schriften von den Juden des 3. Jahrhunderts folgendermaßen angegeben: das Gesetzbuch, d. h. fünf Bücher Moses'; prophetische Bücher: Josue und Richter, Samuel und Könige, Jeremias und Ezechiel, Isaias und zwölf kleine Propheten; Hagiographen: Ruth und Psalmen, Job und Sprüche, Prediger, Hoheslied und Klagelieder, Daniel und Esther, Esra und Chronik, zusammen 24 Bücher.

Dieser Kanon steht im Talmud, Baba bathra 14a—15a, und ist seiner Entstehung nach mindestens in das 3. oder 4. Jahrhundert zurückzuführen, da

Hieronymus ihn kennt. Er ist ebensowenig wie die traditionelle Anschauung des gesamten Judentums anzusehen wie Josephus' Angabe, sondern bleibt ein Ergebnis der einseitigen Bestrebungen, die allmählich unter den Juden die Oberhand erhalten hatten.

Wenn nach dem Talmud die Zahl der Bücher 24, nach Josephus 22 beträgt, so ist diese Differenz daraus zu erklären, daß von Josephus Ruth und die Klagelieder nicht besonders gezählt werden. Manche Schriftgelehrten verlangten, daß jedes Buch auf eine eigene Rolle geschrieben würde; wenn diese Forderung erfüllt wurde, so ergaben sich 24 Rollen (= Bücher); diese fielen inhaltlich mit der Zahl 22, der Summe der Bücher bei Josephus, zusammen. Daher schwankt auch Hieronymus, indem er im Prologus galeatus 22 Bücher zählt (5 mosaische, 8 prophetische, 9 Hagiographen), dagegen in der Praefatio zur Übersetzung des Buches Daniel der talmudischen Zählung (und Einteilung) folgt. (Blau, Zur Einleitung in die Heilige Schrift 7.)

Der talmudische Kanon ist Ursache geworden, daß man jetzt die oben (§ 29) behandelten Bücher und Abschnitte deuterokanonische nennt; es soll damit gesagt sein, daß sie zu einem andern Kanon als dem jüdischen gehören. Die Bestandteile des letzteren heißen nun nach einem gewissen Mißverständnis protokanonische. Diese Benennung „protokanonische" und „deuterokanonische" Bücher findet sich wohl zum erstenmal bei Sixtus von Siena, Bibliotheca sancta 1, 1.

32. Besser als durch die einseitigen Darstellungen bei Josephus und im Talmud können wir auf indirektem Wege Aufschluß über den alttestamentlichen Kanon erhalten, nämlich aus dem Neuen Testament. Der Heiland und die Apostel brachten keine neue Lehre auf, sondern bestätigten die vorhandene Anschauung. Was sie daher als kanonische Schrift gebrauchen, das muß zum Kanon des Alten Testamentes gerechnet werden.

Von den Juden nahm die Kirche die alttestamentlichen Schriften als rechtmäßiges Erbe herüber; war sie es doch, auf welche alle diese Schriften hingewiesen hatten. Die betreffenden Bücher hatten auch mehr als zeitweilige Bedeutung; wenn Christus sagte, daß er gekommen sei, das Gesetz zu erfüllen, so läßt sich dies auf das ganze Alte Testament in gleicher Weise anwenden. Auf die alttestamentlichen Bücher beruft sich der Herr, um seine göttliche Sendung zu beweisen (Mt 22, 43. Lk 4, 21. Jo 5, 39); von ihnen geht er aus, wenn er seine Lehre verkünden will (Mt 5, 21 27 31); auf sie weist er die Juden hin als auf ein Zeugnis, das gegen sie spricht (Jo 5, 46). Ganz in gleicher Weise verfahren die Apostel in ihren mündlichen wie in ihren schriftlichen Unterweisungen (z. B. Apg 1, 20; 7, 42; Röm 1, 17; 3, 10). Könnten wir daher bei diesen Berufungen den Gebrauch aller alttestamentlichen Bücher nachweisen, so wäre hierdurch die Übereinstimmung des vorchristlichen Kanons mit dem der Kirche gesichert. Tatsächlich aber ist jener Nachweis nicht möglich. Freilich könnte man aus dem Umstand, daß die neutestamentlichen Verfasser manche Stellen des Alten Testamentes nach der Septuaginta zitieren, wohl den Schluß ziehen, sie hätten den ganzen Inhalt der Septuaginta, also auch die deuterokanonischen Bücher, die dort zwischen die protokanonischen eingereiht sind, zum Kanon gerechnet; allein notwendig ist diese Folgerung nicht, und man muß jedenfalls einen mehr positiven Beweis dafür verlangen. Ausdrücklich zitiert nun werden im Neuen Testament sämtliche fünf Bücher Moses', Josue, 2 Sm, 3 Kg, Isaias, Jeremias, Daniel, Osee, Joel, Amos, Michäas, Habakuk, Aggäus,

Zacharias, Malachias, Job, die Psalmen und die Sprüche. Unzweifelhaft berücksichtigt werden auch das Richterbuch, 1 Sm, 4 Kg, 2 Par (Mt 23, 35), 2 Makk (Hebr 11, 35 ff), Ezechiel, Jonas, Sophonias; vielleicht auch der Prediger (4, 17; vgl. Mt 5, 23 f). Dagegen findet sich auf Ruth, Esdras, Nehemias, Esther (woraus Offb 11, 10 nur irrig hergeleitet wird), Abdias, Nahum, das Hohelied im Neuen Testament kein Hinweis.

Förmlich zitiert wird im Neuen Testament freilich kein einziges deuterokanonisches Buch, aber es finden sich in den neutestamentlichen Schriften viele mehr oder minder deutliche Anlehnungen, Reminiszenzen an Stellen deuterokanonischer Bücher. Diese Parallelen kann man bezeichnen als Parallelen des gleichen Gedankens (z. B. Röm 1, 20—32 und Weish Kap. 13—15) und Parallelen des Gedankens und des Ausdrucks (z. B. Hebr 11, 5 und Ekkli 44, 16; Weish 4, 10). Siehe hierüber mehr bei Poertner, Autorität der deuterokanonischen Bücher 31 ff; vgl. auch Vincenzi, Sess. IV Conc. Trid. vindic. I 15 f.

Auf der andern Seite ist wohl behauptet worden, Jesus und die Apostel bezögen sich auf Schriften, die nicht im Kanon enthalten sind, als auf inspirierte; allein dies ist nirgends zu beweisen. Jo 7, 38 ist das καθὼς εἶπεν ἡ γραφή auf einen einzigen Ausdruck zu beschränken, der sich Zach 14, 8 findet. Eph 5, 14 ist eine Zusammenfassung von Is 60, 1 und 26, 19. Die Stelle bei Jak 4, 5 ist keine Zitationsformel, sondern ein abgeschlossener Gedanke. Wenn aber der hl. Judas V. 9 und 14 Tatsachen anführt, die in apokryphen Büchern erzählt werden, so ist dies keine Berufung auf die betreffenden Schriften selbst als kanonische.

Aus alldem ergibt sich, daß das Neue Testament keinen befriedigenden Schluß auf den Bestand des alttestamentlichen Kanons zur Zeit Christi erlaubt.

33. Da wir nun aus dem Neuen Testament selbst keine hinreichende Belehrung über den Kanon des Alten Testamentes gewinnen, so muß die Übung der ersten christlichen Jahrhunderte, die jedenfalls auf apostolischer Grundlage beruht, hierfür eintreten. Alle Zeugnisse der christlichen Tradition lehren aber, daß in der Kirche von jeher nicht bloß die protokanonischen, sondern auch die deuterokanonischen Bücher und Abschnitte als inspirierte Schriften und als Gottes Wort verehrt worden sind.

Beispiele für den kanonischen Gebrauch der deuterokanonischen Bücher in den ersten Jahrhunderten sind sehr leicht beizubringen. Schon unter den apostolischen Vätern zitiert Klemens von Rom 1 Kor 55 (*M.* 1, 320 268) die Bücher Judith und Weisheit sowie ebd. die Zusätze zu Esther, Polykarp Phil 10 (*M.* 5, 1014) das Buch Tobias; Irenäus führt Adv. haer. 4, 38 (*M.* 7, 1108) das Buch der Weisheit, 5, 35 (ebd. 1219) das Buch Baruch, 4, 5 (ebd. 984) die Zusätze zu Daniel an. Klemens von Alexandrien gebraucht die deuterokanonischen Bücher fast noch häufiger als die protokanonischen, und es läßt sich bei ihm kein Unterschied von protokanonischen und deuterokanonischen Schriften in der Wertung nachweisen. Bei seinem Schüler Origenes dagegen finden sich Anführungen aus sämtlichen deuterokanonischen Büchern und Abschnitten. Die apostolische Didaskalia, die in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts in Syrien oder in Palästina verfaßt ist, und die Apostolischen Konstitutionen, die gegen das Jahr 400 in Syrien entstanden sein müssen, zitieren sie ebenfalls wie

kanonische, z. B. Didasc. 1, 1, 7 (Const. Apost. 1, 1, 7) Tob 4, 15; 2, 51, 2 (Const. Apost. 2, 51, 2) Dn 13; Const. Apost. 3, 7, 6 Jud 9, 12; Didasc. 4, 11, 4 (Const. Apost. 4, 11, 4) Ekkli 30, 11 12 (weitere Belege in den Ausgaben von Funk: Patres apostolici, Tubingae 1901, bzw. die Apostolischen Väter, ebd. 1901, und Didascalia et Constitutiones Apostolorum, Paderbornae 1906). Die syrischen Schriftsteller Aphraates, der hl. Ephräm, Cyrillonas, Isaak von Antiochien gebrauchen deuterokanonische Bücher in demselben Sinne wie die protokanonischen. Desgleichen kennen Tertullian und Cyprian keinen Unterschied zwischen protokanonischen und deuterokanonischen Büchern. Das Verzeichnis der biblischen Bücher des Codex Claromontanus (siehe unten § 43) zählt unter den Büchern des Alten Testamentes das Buch der Weisheit, das Buch Ekklesiastikus, das erste und zweite Makkabäerbuch, die Bücher Judith und Tobias auf. Ebenso hat das Verzeichnis der biblischen Schriften des Canon Mommsenianus (siehe unten § 43) die deuterokanonischen Bücher. Der hl. Augustinus sagt De civ. Dei 18, 36 (*M.* 41, 596) ganz bestimmt: Machabaeorum libri, quos non Iudaei, sed Ecclesia pro canonicis habet. Eine weitere Darlegung für die späteren Jahrhunderte ist unnötig, da die Verzeichnisse der Schriftstellen in den Ausgaben der Väter und Theologen genügenden Aufschluß geben können (siehe auch unten die Darlegung im besondern Teil, wo von den betreffenden Büchern die Rede ist). Die Häretiker unterscheiden sich hierbei nicht von den rechtgläubigen Schriftstellern; bei den Erörterungen über die Gegensätze werden deuterokanonische Stellen von beiden Seiten als Beweismittel gebraucht. Erst die Semipelagianer suchten einer zwingenden Einrede durch die Verwerfung des Buches der Weisheit aus dem Wege zu gehen (Aug., De praedest. sanct. 14: *M.* 44, 980). Auch die ältesten in der Kirche gebrauchten Übersetzungen, vor allem die Septuaginta, dann die uralte lateinische und die koptische aus dem 2. Jahrhundert, enthalten die deuterokanonischen Bücher und Abschnitte. Auf den Bildern in den römischen Katakomben gehören Daniel unter den Löwen, die drei Jünglinge im Feuerofen, Tobias, Susanna zu dem eng begrenzten Kreise biblischer Szenen, die von den Künstlern des 3. und 4. Jahrhunderts dargestellt werden durften. Diese allgemeine Übereinstimmung ist um so bemerkenswerter, weil sie angesichts der Opposition bestand, welche die Juden gegen die deuterokanonischen Bücher unterhielten, und weil eine Bestimmung der Kirche darüber nicht vorhanden war. — Über Klemens von Alexandrien vgl. Stälin, Klemens von Alexandrien und die Septuaginta, Nürnberg 1901. Über den Kanon der Syrer siehe unten § 139; ferner Bickell, Conspectus rei Syrorum literariae, Monasterii 1871, 7; Isaaci Antiocheni opera, 2 Bde, Gissae 1873—1877 (II 68, Vers 96); Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons I 377; Holtzmann, Die Peschitta zum Buche der Weisheit; Patrologia Syriaca I 1, XLII; DB 1, 737. Über den Codex Claromontanus und den Canon Mommsenianus siehe Zahn a. a. O. II 143 ff 1007 ff; Derſ., Grundriß der Geschichte des neutestamentlichen Kanons, Erlangen und Leipzig 1901, 80; Preuschen, Analecta, Freiburg 1893, 142 ff.)

34. Seit dem 3. Jahrhundert tauchte indessen auch innerhalb der Kirche der Irrtum auf, daß die Lehre der damaligen Juden und ihre Praxis für den alttestamentlichen Kanon maßgebend sein müsse. Obwohl diese Ansicht sich nie anders als theoretisch geltend machen konnte, so ließen sich doch noch lange einzelne Gelehrte in der Kirche durch sie

bestechen; namentlich bewirkte das Ansehen des hl. Hieronymus, daß der Irrtum noch bis zum 16. Jahrhundert vorgebracht wurde.

Die Gründe, wodurch einzelne Lehrer der ersten Kirche gegen die deuterokanonischen Bücher mißtrauisch wurden, waren verschieden. Man war sich bewußt, daß nicht durch die Schrift, sondern durch die mündliche Lehre das Christentum verbreitet werden mußte. Nun hatten aber Häretiker sowohl als aufrichtige Christen eine Menge Bücher angefertigt, die mit Unrecht als kanonisch angesehen werden wollten, und so waren viele im allgemeinen geneigt, lieber ein Buch weniger als eines zu viel in der Bibel zu wissen. Für das Alte Testament erschien der jüdische Kanon um so berechtigter, weil die Juden schon damals dem Glauben an den unerschütterlichen Charakter ihrer Überlieferung Geltung verschafft hatten. Zudem nahm die Polemik gegen die Juden die geistige Tätigkeit der ersten Jahrhunderte mächtig in Anspruch, und da bei diesem Kampfe die deuterokanonischen Bücher keine Verwendung fanden, so verwechselte man ihre relative Bedeutungslosigkeit mit einer absoluten.

Der erste, bei dem wir diese einseitige Auffassung des Kanons finden, ist Melito von Sardes, dessen hierauf bezügliche Angabe Eusebius (H. E. 4, 26, 14: *M.* 20, 396) aufbewahrt hat. Melito will seinen Bruder über den Kanon aufklären und gibt an, daß er deswegen nach Palästina gereist sei und dort zuverlässige Erkundigungen eingezogen habe. Hiernach seien kanonisch: die fünf Bücher Moses', Josue, Richter, Ruth, vier Bücher der Könige, zwei Bücher Paralipomena, die Psalmen Davids, die Sprüche Salomons, die auch Weisheit heißen, der Prediger, das Hohelied, Job, Isaias, Jeremias, die zwölf Propheten ἐν μονοβίβλῳ, Daniel, Ezechiel, Esdras. Nehemias wird hier offenbar zu Esdras gerechnet, während nicht klar ist, warum Esther fehlt. Vermutlich waren die Zweifel an dem kanonischen Charakter dieses Buches in jüdischen Kreisen so stark, daß es auch von manchen Christen nicht mehr zum Kanon gerechnet wurde.

Die Ansicht des Melito von Sardes vertreten im 4. Jahrhundert mehrere griechische Theologen, die der palästinensischen oder der alexandrinischen Kirche angehören, sowie Gregor von Nazianz. So ist aus der Art und Weise, wie Eusebius von Cäsarea († gegen 340) den Kanon des Melito von Sardes (H. E. 4, 26: *M.* 20, 396) und des Origenes (ebd. 6, 25: *M.* 20, 580) wiedergibt, zu schließen, daß er die deuterokanonischen Bücher des Alten Testamentes auf eine Stufe stellte mit den Antilegomena des Neuen Testamentes (H. E. 3, 25: *M.* 20, 268). Cyrillus von Jerusalem († 386) schließt ausdrücklich die deuterokanonischen Bücher vom Kanon aus, ausgenommen das Buch Baruch zusammen mit dem Briefe des Propheten Jeremias (Catech. 4, 35: *M.* 33, 500). Nicht so klar wie Cyrillus spricht sich Epiphanius von Salamis († 403) über seine Stellung zum alttestamentlichen Kanon aus; doch kann es keinem Zweifel unterliegen, daß auch er die deuterokanonischen Bücher nicht zum Kanon rechnet (De pond. et mens. 23: *M.* 43, 278; Haer. 8, 6: *M.* 41, 213). Athanasius († 373) führt als kanonisch und traditionell bezeugt (κανονιζόμενα καὶ παραδοθέντα) bloß die protokanonischen Bücher an, allein mit Ausschluß des Buches Esther und mit Hinzunahme des Buches Baruch; die deuterokanonischen Bücher läßt er neben der Didascalia Apostolorum und dem Hirten des Hermas nur als solche gelten, die den Katechumenen zur Erbauung dienen können (Ep. 39: *M.* 26, 1436). Der Verfasser der Synopsis Scripturae sacrae (inter opera S. Athanasii) äußert sich n. 2 (*M.* 28, 289) ebenso, macht aber n. 74

u. 75 (ebd. 432) noch den Unterschied, daß er Weisheit, Ekklesiastikus, Esther, Judith und Tobias als Erbauungsbücher gelten läßt, die Makkabäerbücher nebst der Geschichte Susannas zweifelhaft nennt, dagegen Baruch zu dem kanonischen Jeremias rechnet. Gregor von Nazianz († 389 oder 390) nennt unter den kanonischen Büchern die deuterokanonischen und das Buch Esther nicht (Carm. 1, 1, 12: *M.* 37, 475; vgl. ebd. 1593). — Aus der abendländischen Kirche gehören hierher Hilarius von Poitiers († 366), Rufinus († 410) und Hieronymus († 420). Hilarius gibt im Prolog zu seinem Psalmenkommentar den Kanon der protokanonischen Bücher so wieder, wie ihn Origenes als bei den Juden geltend aufgestellt hatte, und erkennt ihn an, weil er irrtümlich annahm, Origenes habe den jüdischen Kanon als den einzig richtigen angesehen (*M.* 9, 241). Rufinus ist in seinen Anschauungen abhängig von Athanasius; er zieht Baruch zu Jeremias und sagt von den übrigen deuterokanonischen Büchern: qui non canonici, sed ecclesiastici a maioribus appellati sunt (Comm. in Symb. Apost. 38: *M.* 21, 374). Der eifrigste Verteidiger des jüdischen Kanons ist Hieronymus; er führt ihn im Prologus galeatus auf und fügt dann hinzu: Quidquid extra hos est, inter apocrypha ponendum. Die Bedeutung dieser „Apokryphen" erläutert er Praef. in libros Salomonis dahin: (Ecclesia) legat ad aedificationem plebis, non ad auctoritatem ecclesiasticorum dogmatum confirmandam. Auch Ep. 53, ad Paul. 8 (*M.* 22, 545) führt er die Bücher des Alten Testamentes an, ohne dabei die deuterokanonischen Bücher zu erwähnen. Er hat nämlich bis zum Jahre 390 den deuterokanonischen Büchern kanonischen Charakter zugestanden, sie aber seitdem samt den deuterokanonischen Teilen in den Büchern Esther und Daniel vom Kanon ausgeschlossen. Wenn er sich auch an einer Stelle (Ep. 65, 1: *M.* 22, 623) günstig über das Buch Judith ausspricht (Ruth et Esther et Iudith tantae gloriae sunt, ut sacris voluminibus nomina indiderint), so wird dadurch doch sein ungünstiges Gesamturteil über die deuterokanonischen Bücher nicht geändert.

Das Mittelalter ging bei seinen biblischen Studien hauptsächlich von den Schriften des hl. Hieronymus aus, und so finden sich auch dessen Äußerungen über die deuterokanonischen Bücher ein ganzes Jahrtausend lang von einzelnen wiederholt. Der hl. Gregor der Große nennt sie libros non canonicos, sed tamen ad aedificationem Ecclesiae editos (Moral. 19, 21: *M.* 76, 119). Alkuin († 804) sagt Adv. Elip. 1, 18 (*M.* 101, 254), der Ekklesiastikus werde vom hl. Hieronymus unbestritten inter apocryphas, i. e. dubias scripturas gerechnet. Ähnlich spricht sich Ruprecht von Deutz († 1135) in Gen. 3, 31 (*M.* 167, 318) über das Buch der Weisheit, Hugo von St-Victor († 1141) de Script. 6 (*M.* 175, 15), Johannes von Salisbury († 1180) Ep. 143 (*M.* 199, 126), Hugo von St-Cher († 1262) Prol. Ios. über sämtliche deuterokanonischen Bücher aus. Auch der hl. Thomas von Aquin rechnet in Dion. de div. nom. 4, 9 das Buch der Weisheit offenbar zu den nichtkanonischen Schriften; S. th. 1, 89, 8 läßt er es frei, den Ekklesiastikus für kanonisch oder nichtkanonisch zu halten. Nikolaus von Lyra († 1340. Praef. in Tob. u. ö.) und der hl. Antonin († 1459. Chron. 1, 3, 4 und S. th. 3, 18, 6) lehren, die fraglichen Bücher seien recepti ad legendum, non tamen authentici ad probandum ea, quae veniunt in contentionem fidei. Ähnliche Äußerungen finden sich bei Alphons Tostatus († 1455), Comm. in S. Hier. Prol. gal. q. 27 28 u. ö., bei Dionysius dem Kartäuser († 1471), Prol. in Eccli. u. ö., in der Praef. de libris can. et non can. zur Biblia glossata von 1498 und 1506, in der Vorrede zur Complutenser Bibel (1515), bei dem Kardinal Kajetan († 1534),

Comm. in Esth. in fine. (Vgl. Hody, De Bibliorum textibus originalibus, Oxonii 1705, 644 ff.)

In der griechischen Kirche traten später noch für den jüdischen Kanon ein: Leontius von Byzanz, Johannes von Damaskus, Nicephorus von Konstantinopel, die alle drei von Palästina abhängig waren. (Dennefeld, Der alttestamentliche Kanon der antiochenischen Schule, Freiburg 1909.)

35. Daß aber solche Bedenken einzelner Gelehrten nicht dem Glauben der Gesamtkirche entsprachen, geht am besten aus dem Verhalten der hier in Frage kommenden Schriftsteller selbst hervor. Sie gebrauchen nämlich im geraden Gegensatz zu ihren Äußerungen die deuterokanonischen Bücher ganz in derselben Weise und zu demselben Zwecke wie die protokanonischen.

Die griechischen Schriftsteller, die den jüdischen Kanon gelten ließen, verwarfen die deuterokanonischen Bücher nicht vollständig, sondern sahen in ihnen bloß Schriften von geringerer Autorität und erkannten ihnen sogar noch inspirierten Charakter zu. Daher leiten sie die Zitate aus ihnen ganz mit der bei Bibelstellen gewöhnlichen Form ein und verwenden sie überhaupt zum Beweise und zur Mahnung ebenso wie die protokanonischen Bücher und in unmittelbarer Verbindung mit diesen. Athanasius führt in der Oratio c. gentes 11 (*M.* 25, 24) eine Stelle aus dem Buche der Weisheit mit den Worten an: προειδῖδασκε ἡ γραφὴ λέγουσα; Or. I contra arianos 12 (*M.* 26, 36) stellt er den Häretikern Stellen aus Isaias und aus Baruch zugleich entgegen; in der Apologie an den Kaiser Constantius (n. 17: *M.* 25, 616) führt er Tob 4, 19 neben Matthäus und Isaias an. Cyrillus von Jerusalem zitiert Catech. 11, 15 (*M.* 33, 709) eine Stelle aus Baruch mit der Einleitung: ἄκουε τοῦ προφήτου λέγοντος; Catech. 23, 17 (*M.* 33, 1121) beruft er sich mit der Formel πῶς εἴρηται auf den Römerbrief, den Brief des hl. Jakobus und auf den Ekklesiastikus. Auch Origenes hält unbedingt an den deuterokanonischen Büchern fest. Sein Verzeichnis der alttestamentlichen Bücher, das nur die protokanonischen Schriften enthält (Eus., H. E. 6, 25: *M.* 20, 580), kann dagegen nicht geltend gemacht werden, denn Origenes will dort nur den jüdischen Kanon aufzählen: ὡς Ἑβραῖοι παραδιδόασιν. — Gegenüber allen Schwankungen hält die antiochenische Schule, deren Gründung auf den Märtyrer Lucian zurückgeht, an dem Kanon aus der ersten christlichen Zeit fest und rechnet außerdem das dritte Buch Esdras und das dritte Buch der Makkabäer zu den kanonischen Büchern. Wenn Theodor von Mopsuestia eine Ausnahme macht, so ist dies wegen der absonderlichen Stellung Theodors nicht hoch zu werten. — Die Schriftsteller der lateinischen Kirche handeln in der Praxis nicht anders als die erwähnten griechischen. Der hl. Hieronymus beruft sich Comm. in Is. 3, 13 (*M.* 24, 67) auf eine Stelle des Ekklesiastikus mit den Worten: dicente Scriptura sancta. Papst Gregor der Große führt Moral. 5, 45 (*M.* 75, 723) das Buch der Weisheit und 19, 14 (*M.* 76, 122) den Ekklesiastikus mit der Formel an: unde scriptum est. Auch Johannes von Salisbury zitiert den Ekklesiastikus sehr oft mit dem technischen Ausdruck ait enim, z. B. Policr. 5, 6 (*M.* 199, 552) und Metalog. 4, 41 (ebd. 944). Rufinus bezieht sich Comm. in Symb. Apost. 5 (*M.* 21, 344) auf Bar 3, 36 mit den Worten: quod et propheta praedixerat, ubi ait. Vom Buche Ekklesiastikus sagt Alkuin De fide ss. Trin. 2, 18 (*M.* 101, 35): ipse filius alibi loquens voce sapientiae ... ait: gyrum coeli circuivi sola. Ebenso zitiert Ruprecht von Deutz Comm. in

Io. 1, 3 und in Apoc. 6, 11 (*M* 169, 313 1015) Weisheit und Jesus Sirach mitten unter den protokanonischen Schriften. Hugo von St-Victor endlich hat unter den Allegoriae in Vet. Test. 9, 2—4 auch die mysteria, quae continentur in libro Tobiae, in libris Iudith, in libris Machabaeorum (*M.* 175, 737 744 748). Im Bibelkanon des Muhammedaners Ibn Chaldun († 1406) sind die deuterokanonischen Bücher, mit Ausnahme von Tobias und Baruch, ebenfalls aufgezählt (OChr 1904, 394).

Der Widerspruch, der hiernach zwischen Theorie und Praxis bei manchen Schriftstellern besteht, ist vielleicht aus der bis ins späte Mittelalter fortgesetzten Kontroverse gegen die Juden zu erklären, da die christlichen Gelehrten auf wissenschaftlichem Standpunkt nur von denjenigen Glaubensquellen ausgehen zu sollen glaubten, die beiderseits unbestritten waren. Oft referieren die betreffenden Schriftsteller auch bloß die bestehenden Meinungen, ohne ein Urteil über sie abzugeben, was namentlich von den später lebenden gilt. Jedenfalls ist der Gebrauch, der innerhalb der Kirche von den deuterokanonischen Büchern gemacht worden ist, das beste Kennzeichen von dem Glauben der Kirche. (Van Kasteren, L'Ancien Testament d'Origène: RB 1901, 413. Dennefeld, Der alttestamentliche Kanon. Schade, Die Inspirationslehre des hl. Hieronymus, Freiburg 1910.)

36. Die Kirche hat demnach nur der bestehenden Tradition Ausdruck gegeben, wenn sie in ihren offiziellen Verhandlungen die deuterokanonischen Bücher ganz wie die protokanonischen behandelt und sie auch in der Bestimmung über den Kanon ausdrücklich zur Zahl der inspirierten Schriften zählt.

Schon das Konzil von Nicäa (325) hat von dem Buche Judith wie von einem kanonischen Gebrauch gemacht. Dies bezeugt der hl. Hieronymus Praef. in l. Iud.: Hunc librum synodus Nicaena in numero sanctarum scripturarum legitur computasse (*M.* 29, 39). Ob das Konzil aber auch schon über den Umfang der Heiligen Schrift eine Bestimmung getroffen hat, bleibt zweifelhaft. Die Gründe für diese Annahme hat Dankó (Comm. 41) nach dem Vorgang einiger andern geltend gemacht. Jedenfalls läßt sich eine solche Bestimmung aus den angeführten Worten des hl. Hieronymus mit Sicherheit nicht folgern. Der 60. Kanon des Konzils zu Laodicea (zwischen 343 und 381), dessen Echtheit allerdings nicht ohne Grund bezweifelt wird (und der in einigen griechischen Handschriften nicht als selbständiger, sondern als Fortsetzung des 59. Kanons erscheint), zählt die deuterokanonischen Bücher, ausgenommen das Buch Baruch, nicht zu den kanonischen. Von den römischen Päpsten führen der hl. Gelasius I. († 496), Anastasius II. († 498) und der hl. Felix III. († 530) das Buch der Weisheit und den Ekklesiastikus als kanonisch an. (Thiel, Epistulae Romanorum Pontificum genuinae I, Brunsbergae 1868, 261 329 353 578 595 635.)

Als älteste der erhaltenen Bestimmungen über den Kanon hat, ihre Echtheit vorausgesetzt, die unter Damasus I. (366—384) auf einem römischen Konzil (382) gegebene zu gelten, die jetzt den zweiten Teil des sog. Decretum Gelasianum bildet, der folgenden Wortlaut hat:

Item dictum est: Nunc vero de Scripturis divinis agendum est, quid universalis catholica Ecclesia teneat et quid vitare debeat. — Incipit ordo Veteris Testamenti. Genesis liber unus, Exodus l. 1, Leviticus l. 1, Nu-

meri l. 1, Deuteronomium l. 1, Iesu Nave l. 1, Iudicum l. 1, Ruth l. 1, Regum ll. 4, Paralipomenon ll. 2, Psalterium l. 1, Salomonis ll. 3, Proverbiorum l. 1, Ecclesiastes l. 1, Cantica Canticorum l. 1, item Sapientiae l. 1, Ecclesiasticus l. 1. — Incipit ordo Prophetarum. Esaiae l. 1, Hieremiae l. 1 cum uno Baruch, item cum lamentationibus suis, Ezechielis l. 1, Danielis l. 1, Ioel l. 1, Abdiae l. 1, Oseae l. 1, Amos l. 1, Michaeas l. 1, Ionae l. 1, Nahum l. 1, Abbacuc l. 1, Sophoniae l. 1, Aggaei l. 1, Zachariae l. 1, Malachiae l. 1. — Item ordo historiarum. Iob l. 1, Tobiae l. 1, Iudith l. 1, Hester l. 1, Esdrae l. 1, Machabaeorum ll. 2. (Denzinger n. 84.)

Von namhaften Forschern (z. B. Hefele, Konziliengeschichte II² 260) wird dieser Teil des Decretum Gelasianum dem Papste Damasus I. zugeschrieben. Aus inneren Gründen kann jedoch diese Ansicht nicht als richtig gelten. (Siehe darüber Koch, Faustus, Bischof von Riez, Stuttgart 1895, 60; Schade a. a. O. 205 ff; Académie des Inscriptions et Belles-Lettres 1909, 820.)

Bekannter und einflußreicher ist die Verordnung geworden, welche die Partikularsynode von Hippo 393 erließ und die das dritte Konzil von Karthago 397 bestätigte. Dort wurde festgesetzt: Sunt autem canonicae scripturae: Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium, Iesus Nave, Iudicum, Ruth, Reg(nor)um libri quatuor, Paralipomenon libri duo, Iob, Psalterium Davidicum, Salomonis libri quinque, duodecim libri Prophetarum, Esaias, Hieremias, Ezechiel, Daniel, Tobias, Iudith, Esther, Esdrae libri duo, Machabaeorum libri duo (Denzinger n. 92). Unter der Bezeichnung Salomonis libri quinque sind die Sprüche, das Hohelied, der Prediger, die Weisheit und der Ekklesiastikus zusammengefaßt, während Jeremias sowohl Baruch als die Klagelieder mitbegreift. Eine ähnliche Angabe findet sich zu Anfang des 5. Jahrhunderts in dem Erlaß des Papstes Innozenz I. an Exuperius von Tolosa: Qui vero libri recipiantur in canone, brevis annexus ostendit. Haec sunt, quae desiderata moneri voce voluisti: Moysi libri V, id est Genesis, Exodi, Levitici, Numeri, Deuteronomii et Iesu Nave, Iudicum I, Regnorum libri IV, simul et Ruth, Prophetarum libri XVI, Salomonis libri V, Psalterium. Item historiarum, Iob liber I, Tobi liber I, Esther I, Iudith I, Machabaeorum II, Esdrae II, Paralipomenon libri II (Denzinger n. 96). Daß auch hier zu Jeremias das Buch Baruch und die Klagelieder gezogen sind, ist unzweifelhaft.

Da diese Bestimmungen keine allgemeine Verbindlichkeit besaßen, so konnten auch nachher noch, namentlich im Orient, vereinzelt Behauptungen vorkommen, wie sie oben angeführt sind. Indes fehlen auch gegenteilige Äußerungen nicht. So führt z. B. Isidor von Sevilla († 636) die alttestamentlichen Bücher nach dem Prologus galeatus des hl. Hieronymus an, der dort drei Klassen (ordines) unterscheidet, und fährt dann fort: Quartus est apud nos ordo Veteris Testamenti eorum librorum, qui in canone hebraico non sunt. Quorum primus Sapientiae liber est, secundus Ecclesiasticus, tertius Tobias, quartus Iudith, quintus et sextus Machabaeorum, quos licet Hebraei inter apocrypha separent, Ecclesia tamen Christi inter divinos libros et honorat et praedicat (Etymol. 6, 1, 9: *M.* 82, 229). Desgleichen ist die Anerkennung der deuterokanonischen Bücher bei den Nestorianern und Monophysiten des Mittelalters bezeugt, und auch die mittelalterlichen Bibelhandschriften und Bibelkorrektorien erstrecken sich auf sie. In dem auf dem Florentiner Konzil im Jahre 1441 von Papst Eugen IV. erlassenen Dekret, das über die Vereinigung

der Jakobiten mit der römischen Kirche handelt, werden sie ohne weitere Bemerkung angeführt.

Im 16. Jahrhundert erscheinen die früheren Bedenken wieder und wurden auf die Spitze getrieben, als nach Luthers Auftreten Andreas Karlstadt die Ansicht des hl. Hieronymus einseitig aufgriff und sämtliche deuterokanonischen Bücher und Abschnitte mit dem Namen Apokrypha belegte. Ihm folgten die Neuerer aller Schattierungen fast ausnahmslos, und noch bis heute sind dieselben bloß darüber uneinig, ob die „Apokryphen" (als menschliche Schrift) überhaupt noch in der Bibel geduldet oder aus ihr entfernt werden sollen. Auf katholischer Seite tat sich der Dominikaner Kardinal Thomas de Vio, nach seinem Geburtsort Gaëta Cajetanus genannt, in der Verwerfung der deuterokanonischen Bücher hervor. So mußte das Konzil von Trient notgedrungen eine Entscheidung geben, und es wurden deshalb in den Kongregationen seit dem 20. Februar und namentlich seit dem 17. März 1546 weitläufige Verhandlungen gepflogen. Dabei tauchte auch der Vorschlag auf, die Schriften des Alten Testamentes in zwei Klassen zu teilen: die erste sollte die protokanonischen Bücher umfassen, die zweite dagegen jene enthalten, die erst durch die Praxis der Kirche kanonisches Ansehen erhalten hatten, während andere sie geradezu Apokrypha genannt wissen wollten. Hiergegen wurde aber mit Recht geltend gemacht, daß eine solche Einteilung der kirchlichen Tradition widerstrebe, und so kam in der vierten Sitzung der Beschluß zu stande, der oben § 22 angeführt ist. (Acta S. Conc. Trid. I, ed. Theiner, Zagrabiae 1874, 54 f. Pallavicini, Istoria del Conc. di Trento 6, 12 f. Merkle, Concilii Tridentini Diariorum Pars prima, Friburgi 1901, 28 ff 478 ff.)

37. Aus alldem ergibt sich, daß der Kanon des Konzils von Trient hinsichtlich des Alten Testamentes, auch abgesehen von seinem übernatürlichen Charakter, als Ausdruck der Wahrheit anzusehen ist, soweit sie sich aus den vorhandenen Erkenntnisquellen gewinnen läßt.

3. Der Kanon des Neuen Testamentes.

38. Als kanonisch galten in der ältesten Kirche nur jene neu entstandenen Schriften, die mittelbar oder unmittelbar apostolischen Ursprungs und als vom Heiligen Geist inspirierte Bücher durch die kirchliche Überlieferung anerkannt waren; denn nur die apostolischen Sendboten wurden als Vermittlungsorgane der Offenbarung im Dienste Christi betrachtet, und auf ihre Zeit war das Charisma der Inspiration beschränkt.

In das Neue Testament sind zwar auch Schriften von Markus und Lukas aufgenommen, die nur Apostelschüler waren; allein das Ansehen dieser Bücher ward auf die Autorität der Apostel Petrus und Paulus zurückgeführt, deren Lehren darin niedergelegt sind. So sagt schon Tertullian: Constituimus in primis, evangelicum Instrumentum apostolos auctores habere, quibus hoc munus evangelii promulgandi ab ipso Domino sit impositum; si et apostolicos, non tamen solos, sed cum apostolis et post apostolos (Adv. Marc. 4, 2: *M.* 2, 363). Marcus quod edidit (evangelium), Petri affirmatur, cuius interpres Marcus, nam et Lucae digestum Paulo ascribere solent (ebd. 4, 5: 367). Die Apostelgeschichte war einerseits vom Evangelium des hl. Lukas untrennbar,

anderseits wurde sie wegen der Erzählung in der ersten Person von 16, 10 an auf den hl. Paulus zurückgeführt. Über den durch die Überlieferung festgestellten Inspirationscharakter als Kennzeichen der Kanonizität sprechen sich Klemens von Alexandrien (Cohort. 9: *M.* 8, 198; Paedag. 1, 6: *M.* 8, 307; Strom. 1, 7: *M.* 8, 722) und Origenes (De princ. 4, 1: *M.* 11, 382; Prooem. zu Lukas: *M.* 13, 1799) aus.

Kein Buch des Neuen Testamentes bezeugt sich, wie schon früher bemerkt, selbst als inspiriert. Wohl aber bezeichnet z. B. der hl. Petrus 2 Petr 3, 16 durch den Zusatz ὡς καὶ τὰς λοιπὰς γραφάς alle Briefe des hl. Paulus als kanonische Schriften. Insofern dann die schriftstellerische Tätigkeit der Apostel einen Teil des ihnen übertragenen Lehramtes ausmacht, gilt auch von dieser ihre eigene Lehre, daß sie ihr Lehramt unter außerordentlichem, die Wahrheitsmitteilung unfehlbar sicherndem Einfluß des Heiliges Geistes ausüben. Sie haben „Einsicht in das Geheimnis Christi, das in andern Zeiten den Menschenkindern nicht so kund geworden ist, wie es jetzt seinen heiligen Aposteln und Propheten durch den Geist geoffenbart worden" (Eph 3, 5. 1 Kor 2, 10); „sie verkündigen das Evangelium durch den vom Himmel gesandten Heiligen Geist" (1 Petr 1, 12); sie „sind also Gesandte an Christi Statt, indem Gott gleichsam durch sie ermahnt" (2 Kor 5, 20). Dabei unterscheidet der hl. Paulus zwar, was er aus unmittelbarer göttlicher Eingebung spricht und was er im eigenen Namen sagt: „den Verheirateten verkünde nicht ich, sondern der Herr" (1 Kor 7, 10 12); allein auch was er aus eigenem Ermessen redet, muß auf den Heiligen Geist zurückgeführt werden: „in Betreff der Jungfrauen habe ich keinen Auftrag vom Herrn, gebe aber meine Ansicht ab als einer, der vom Herrn begnadigt ist, glaubwürdig zu sein" (ebd. 25), „denn auch ich glaube den Geist Gottes zu haben" (ebd. 40). Demnach kann sich der Apostel auch selbst darauf berufen, „daß, was ich euch schreibe, Gebot des Herrn ist" (ebd. 37).

39. Obwohl die meisten apostolischen Schriften nur eine gelegentliche Bestimmung hatten, so waren doch manche von vornherein zu weiterer Mitteilung und zum Austausch oder zur Zirkulation bestimmt. Außerdem erweckten alle um ihres Inhalts und um ihrer Verfasser willen ein allgemeines Interesse, so daß die Christen sich von Anfang an eifrig um ihren Besitz bewarben. Deshalb wurde schon in der apostolischen Zeit für die Aufbewahrung und die Sammlung derjenigen Bücher, die jetzt das Neue Testament bilden, Sorge getragen.

Den Kolossern schreibt der hl. Paulus ausdrücklich: „Wenn (dieser Brief) bei euch vorgelesen ist, so sorget, daß er auch in der Gemeinde von Laodicea vorgelesen werde, und daß ihr den für die Laodicenser selbst leset" (4, 16; gemeint ist vielleicht der Epheserbrief). Der erste Korintherbrief ist an die Gläubigen in Korinth „samt allen, welche den Namen unseres Herrn Jesu Christi anrufen", gerichtet. Die Briefe an die Thessalonicher und Philipper werden von Polykarp als Briefe an die Mazedonier überhaupt betrachtet. Der erste Brief des hl. Petrus geht laut den Eingangsworten an alle Gemeinden in fünf kleinasiatischen Landschaften. Nach Klemens von Alexandrien (bei Eus., H. E. 6, 14, 7: *M.* 20, 552) schrieb der hl. Johannes sein Evangelium mit Rücksicht auf die drei andern Evangelien; diese müssen demnach, obwohl zum Teil im Abendlande entstanden, schon früher in Kleinasien verbreitet gewesen sein. Ähnlich setzt die Apostelgeschichte das Lukasevangelium

voraus und steht der erste Brief des hl. Johannes zu dessen Evangelium in inniger Beziehung. Wenn dann der hl. Petrus an der bereits angeführten Stelle zu den kleinasiatischen Gemeinden von „allen Briefen Pauli" redet, so setzt dies eine Sammlung derselben voraus, da sie sonst nicht leicht zur Kenntnis einer einzelnen Gemeinde kommen konnten. Auch die Briefe des hl. Ignatius wurden sogleich nach seinem Tode von der Gemeinde zu Philippi gesammelt (Eus., H. E. 3, 36, 15: *M.* 20, 292), und zwar offenbar nach Analogie der schon bestehenden apostolischen Briefsammlung, zumal da auch die Sammlung der Ignatiusbriefe dem Zwecke der kirchlichen Vorlesung dienen sollte.

40. Entstanden hierbei Zweifel über den apostolischen Ursprung einer Schrift, so entschied das Zeugnis derjenigen Gemeinde, die zuerst in den Besitz dieser Schrift gelangt war.

Den ersten Lesern der neutestamentlichen Schriften haben die Verfasser selbst Gewißheit über deren Authentie zu verschaffen gesucht. Dies zeigt sich besonders 2 Thess 3, 17, wo der hl. Paulus das unfehlbare Kennzeichen für seine echten Sendschreiben angibt, nachdem ihm ein Brief untergeschoben worden war. Ähnlicher Art sind die Bemerkungen 1 Kor 16, 21; Gal 6, 11; Kol 4, 18. Der hl. Johannes trifft in seinem Evangelium (21, 24) und in der Apokalypse (22, 18) gleichfalls Vorkehrungen, um deren Echtheit und Unverfälschtheit sicherzustellen. Bei den apostolischen Briefen bürgten außerdem die Überbringer, die darin namhaft gemacht wurden (1 Petr 5, 12. Röm 16, 3), persönlich für die Echtheit. Ihre Namen sind daher in den alten Handschriften sorgfältig angegeben; so steht in einer Handschrift zu Moskau am Schluß des Epheserbriefes: πρὸς Ἐφεσίους ἐγράφη ἀπὸ Ῥώμης διὰ Τυχικοῦ, und die koptische Übersetzung hat am Schluß des ersten Thessalonicherbriefes: „geschrieben zu Athen, geschickt durch Silvanus und Timotheus". Daß nun bei weiterer Verbreitung von zweifelhaften Schriften das Zeugnis der Gemeinden angerufen wurde, wo diese Schriften entstanden oder an die sie gerichtet waren, entspricht der Analogie, die in allen ähnlichen Fällen zu beobachten ist. Allgemein sagt Irenäus Adv. haer. 3, 4, 1 (*M.* 7, 855): Quid enim, etsi de aliqua modica quaestione disceptatio esset, nonne oporteret in antiquissimas recurrere ecclesias, in quibus apostoli conversati sunt, et ab eis de praesenti quaestione sumere, quod certum et liquidum est? In Bezug auf die neutestamentlichen Schriften insbesondere schreibt Tertullian De praescr. 36 (*M.* 2, 49): Age iam, qui voles curiositatem melius exercere in negotio salutis tuae, percurre ecclesias apostolicas, apud quas ipsae adhuc cathedrae apostolorum suis locis praesident, apud quas ipsae authenticae literae eorum recitantur, sonantes vocem et repraesentantes faciem uniuscuiusque. . . . Si autem Italiae adiaces, habes Romam, unde nobis quoque auctoritas praesto est. Ista quam felix ecclesia! . . . Legem et prophetas cum evangelicis et apostolicis literis miscet et inde potat fidem; und Adv. Marc. 4, 5 (*M.* 2, 366): Pariter utique constabit id esse ab apostolis traditum, quod apud ecclesias apostolorum fuerit sacrosanctum. Videamus, . . . quid etiam Romani de proximo sonent, quibus evangelium et Petrus et Paulus sanguine quoque suo signatum reliquerunt. Habemus et Ioannis alumnas ecclesias. Nam etsi Apocalypsin eius Marcion respuit, ordo tamen episcoporum ad originem recensus in Ioannem stabit auctorem. Sic et ceterarum (scripturarum) generositas recognoscitur.

41. Auf Grund eines solchen Verfahrens galt schon seit dem Ausgang der apostolischen Zeit der größte Teil derjenigen Schriften, die jetzt den Inhalt des Neuen Testamentes bilden, für kanonisch.

Über die Evangelien, die Apostelgeschichte, die dreizehn ersten Briefe des hl. Paulus, den ersten Brief des hl. Petrus und den ersten Brief des hl. Johannes hat in der Kirche seit ihrem Bekanntwerden noch nie ein ernstlicher Zweifel bestanden; denn die Authentie dieser Schriften war zu sehr bekundet und ihre Verbreitung zu allgemein, als daß ihr kanonischer Charakter vernünftigerweise hätte angefochten werden können. Philemon wird zwar von Irenäus zufällig nicht zitiert und erscheint auch nicht unter den von Ephräm erklärten Paulusbriefen, doch führt ihn der sinaitische Kanon auf. (Zahn glaubt, Philemon habe den Syrern der älteren Zeit von jeher gefehlt. Grundriß 51). Als Bezeichnung für die Sammlung von neutestamentlichen Schriften finden sich schon bei dem hl. Ignatius die Ausdrücke εὐαγγέλιον und ἀπόστολοι, und sie werden unter diesen Namen dem Gesetz und den Propheten gleichgestellt (Ep. ad Philad. 5: *M.* 5, 701; ad Smyrn. 5 7: ebd. 712 713). Welche einzelne Schriften darunter zusammengefaßt sein mögen, läßt sich aus Klemens von Rom und Polykarp erschließen; beide zitieren nämlich außer den Evangelien fast sämtliche paulinischen Briefe, Polykarp auch je den ersten Brief des hl. Petrus und des hl. Johannes. Endlich stehen bei Klemens sowohl als bei Ignatius deutliche Beziehungen auf die Apostelgeschichte außer Zweifel (vgl. den Index der Bibelstellen in Funks Ausgabe der Patres apostolici, 2. Bd, Tübingen 1881). Bemerkenswert sind alle diese Anführungen dadurch, daß sie entweder durch die gewöhnlichen Ausdrücke eingeleitet werden, womit sonst Stellen aus dem Alten Testament gekennzeichnet sind, oder noch häufiger dadurch, daß sie als bekannt vorausgesetzt und einfach in den Text verflochten sind. Die Zitate aus dem Alten Testament selbst werden mitunter auch in der veränderten Form gebracht, wie sie beim hl. Paulus stehen; so z. B. bei Klemens von Rom, 1 Kor 34 (*M.* 1, 277).

Im 2. Jahrhundert mehren sich die Zeugnisse. Der Brief an Diognet (um 135) führt eine Stelle aus dem ersten Briefe an die Korinther als Worte des Apostels an (c. 12: *M.* 2, 1186). Justinus der Märtyrer († um 163) bezieht sich sehr oft auf alle vier Evangelien teils unter ihrem eigentlichen Namen, teils unter der Bezeichnung „apostolische Denkwürdigkeiten" (ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων). Theophilus von Antiochien († nach 181) zitiert in seiner Schutzschrift an den Heiden Autolykus zwei Evangelien und drei paulinische Briefe als „heilige Schriften inspirierter Verfasser". Athenagoras (um 177), Hermias (um 200), die Sendschreiben der Kirchen von Vienne und Lyon (um 200. Eus., H. E. 5, 1: *M.* 20, 408) legen Zeugnis ab für die Evangelien, die Apostelgeschichte und vier paulinische Briefe. Irenäus († 202) zitiert sämtliche oben angeführte Bücher mit Ausnahme des Briefes an Philemon sehr häufig, ebenso Klemens von Alexandrien († um 215; vgl. Dausch, Der neutestamentliche Schriftkanon und Klemens von Alexandrien, Freiburg 1894). In der abendländischen Kirche liefern Tertullian († nach 223) und Cyprian († 258) ebenfalls eine reiche Lese von Beweisstellen aus den angegebenen Büchern. — Für den Nachweis solcher Stellen bieten ein bequemes Hilfsmittel die Indices locorum s. Scripturae, die sich in allen besseren Väterausgaben finden. Die wichtigeren Stellen sind auch abgedruckt bei Kirchhofer, Quellensammlung zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons bis auf

Hieronymus, Zürich 1844, neu bearbeitet unter dem Titel: Canonicity; a Collection of early testimonies to the canonical books of the New Testament, based on Kirchhofer's ‚Quellensammlung', by A. H. Charteris, Edinburgh-London 1880. Preuschen, Analecta, II: Zur Kanongeschichte, Tübingen 1910. Eine sehr gute Übersicht gibt Scholz, Einleitung I 281—293. Vgl. auch Westcott, A general survey of the New Testament; Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons; Leipolt, Geschichte des neutestamentlichen Kanons, Leipzig 1903—1908; H. Lietzmann, Wie wurden die Bücher des Neuen Testamentes Heilige Schrift? Tübingen 1907; Dausch, Der neutestamentliche Kanon, Münster 1909.

Im vierten und in den folgenden Jahrhunderten werden die Zeugnisse für die fraglichen Bücher so häufig, daß der einfache Hinweis auf die gedruckten Ausgaben der Werke kirchlicher Schriftsteller genügen kann.

Auch was über die häretischen Sekten des 2. und 3. Jahrhunderts berichtet wird, spricht für die kanonische Geltung der angeführten Schriften. Die Häretiker beriefen sich, soviel es möglich war, auf die Evangelien, auf die Apostelgeschichte und die Briefe der Apostel, wie dies z. B. Irenäus Adv. haer. 1, 1, 3 (*M.* 7, 452) u. ö. von Valentin und seinen Anhängern, Epiphanius Haer. 37 (*M.* 41, 649) von den Ophiten und Haer. 33 (ebd. 557) von Ptolemäus, Origenes in Io. tom. 2, 14 (*M.* 14, 150) von Herakleon, der Verfasser der Philosophumena (7, 22: *M.* 16, 3, 3306) von Basilides und andern Gnostikern mitteilt. Häufiger jedoch verwerfen die Irrlehrer die von den Katholiken heilig gehaltenen Bücher ganz oder teilweise. Aber gerade die Verwerfung bestätigt den kanonischen Gebrauch. So nahm Marcion nur zehn Briefe des hl. Paulus an und schloß drei von seinem Kanon aus; es müssen daher dreizehn in der Kirche seiner Heimat kanonisches Ansehen gehabt haben (Tert., Adv. Marc. 4 5: *M.* 2, 357 ff). Tatian stellte die vier Evangelien in eine sog. Evangelienharmonie zusammen und bezog sich in seinen Schriften auf die Apostelgeschichte und auf den ersten Korintherbrief des hl. Paulus; andere Briefe des Apostels dagegen verwarf er, weil sie sich mit seinem enkratitischen System nicht vereinigen ließen. (Näheres bei Scholz a. a. O. 293 ff; Kirchhofer a. a. O. XXXV 357 ff, Charteris P. 3, 383 ff; Tischendorf, Wann wurden unsere Evangelien verfaßt? 44 ff.)

Bemerkenswert ist auch, daß schon zu Ende des 1. und 2. Jahrhunderts Nachbildungen der Heiligen Schrift entstanden, welche offenbar die Bekanntschaft mit den neutestamentlichen Büchern als kanonischen Schriften voraussetzen. Hierzu gehören namentlich die apokryphen Evangelien und Briefe, von denen später die Rede sein wird (siehe § 51). Das sog. Testament der zwölf Patriarchen, das um das Jahr 100 verfaßt sein muß, enthält Anspielungen auf fast alle Bücher des Neuen Testamentes (der Text dieser Schrift steht bei *M.* 2, 1037 ff).

42. Eine kleine Zahl neutestamentlicher Schriften, nämlich der Hebräerbrief, der Brief des hl. Jakobus, der zweite Brief Petri, der zweite und dritte Brief des hl. Johannes, der Brief des Judas und die Apokalypse, fanden dagegen erst in späterer Zeit allgemeine Aufnahme, da ihr apostolischer Ursprung von einzelnen Gemeinden oder einzelnen Lehrern längere Zeit bezweifelt wurde.

Diese sieben Bücher kann man der Analogie wegen ebenfalls deuterokanonische nennen. Das Mißtrauen, dem sie begegneten, blieb immer nur auf kleinere Kreise beschränkt und bildete sich erst mit dem Wachstum der Kirche aus. Gerade aus der ältesten Zeit sind Zeugnisse vorhanden, aus denen auf allgemeinen kanonischen Gebrauch jener Bücher geschlossen werden kann. Schon im ersten Korintherbrief des Klemens von Rom findet sich der Hebräerbrief wenigstens neunmal zitiert, so daß der hl. Hieronymus (De viris ill. 15: *M.* 23, 633) darüber sagt: Multis de eadem epistola non solum sensibus, sed iuxta verborum quoque ordinem abutitur. Ebenso sind 2 Kor 16, 3 offenbar die Ausdrücke von 2 Petr 2, 9; 3, 7 gebraucht. Das 7. Buch der Hypotypposen zeigt, daß Klemens von Alexandrien den Jakobusbrief und den Judasbrief für kanonisch gehalten hat (siehe Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons I 322 349). Bei Hermas wird Past. 3, 8, 6 (*M.* 2, 978) der Brief Jakobi, 3, 9, 12 14 (ebd. 991 993) der Hebräerbrief benutzt, und die ganze Schrift ist unverkennbar der Apokalypse nachgebildet. Papias hat nach Andreas von Kappadozien (Comm. in Apoc. Prol.) die Apokalypse kommentiert. Justin der Märtyrer benutzt Dial. 81 (vgl. Eus., H. E. 4, 18, 8: *M.* 20, 376) die Apokalypse ganz als bekannte Schrift. Dionysius von Korinth (um 170) und sein Zeitgenosse Pinytus gebrauchen in ihren Briefen Ausdrücke, die aus der Apokalypse und dem Hebräerbrief genommen sind (Eus., H. E. 4, 23, 8 12: *M.* 20, 387 388). Irenäus behandelt Adv. haer. 1, 16, 3; 3, 15, 8 den zweiten Johannesbrief gleich dem ersten. Dasselbe Verfahren beobachtet Klemens von Alexandrien Strom. 2, 66. Nach dem Zeugnis des Eusebius hat Klemens auch den dritten Johannesbrief kommentiert. Tertullian nennt den Brief des Judas bestimmt als Schrift des heiligen Apostels und bezeichnet ihn damit nach seiner eigenen Erklärung (siehe oben § 38) als kanonisch (De hab. mul. 3: *M.* 1, 1308). Aus alldem muß geschlossen werden, daß die bezeichneten Schriften, solang man sich über ihre Herkunft noch leicht vergewissern konnte, unbeanstandet aufgenommen wurden. Doch scheinen sie nicht ebenso rasch wie die andern allgemein verbreitet worden zu sein; sie waren ja teils nur Privatbriefe, teils an entlegenere Gemeinden gerichtet gewesen. Als sie später Eingang suchten, wurden sie darauf geprüft, ob die bei Ausscheidung apokrypher Schriften mehr zum Bewußtsein gebrachten Kriterien der Kanonizität, der Inspiration und Apostolizität auf sie Anwendung finden könnten. Man glaubte nun an diesen Büchern formelle und inhaltliche Merkmale zu finden, die gegen die Kanonizität sprächen. Beim Hebräerbrief vermißte man die übliche Anrede, die sonst den pauliniſchen Ursprung bekundete; der Brief des Jakobus zirkulierte in den von den Zentren der christlichen Welt abgelegenen Provinzen und schien sich gegen Lehren der anerkannten pauliniſchen Briefe zu wenden; der Brief des Apostels Judas wurde wegen eines vermeintlichen Zitates aus einem apokryphen Werk beanstandet; der zweite Brief Petri hatte so viel Ähnlichkeit mit dem Briefe des Judas, daß deswegen bald der eine, bald der andere bezweifelt wurde; der zweite und dritte Brief Johannis waren Privatschreiben und wurden, nachdem sie in älterer Zeit (170—220) regelmäßig dem ersten Brief des Apostels Johannes angehängt worden waren (siehe Zahn, Grundriß 19 26), später durch Mißverständnis der Einleitung auf einen Presbyter Johannes zurückgeführt; die Apokalypse endlich war in ihrem Inhalt so dunkel, daß die Seelsorger große Abneigung hatten, sie beim öffentlichen Gottesdienst zu gebrauchen. Der kritische Einspruch gegen diese kanonischen Bücher wirkte nun auch auf Gemeinden und

Gelehrtenkreise ein, welche diese Bücher früher besessen hatten, so daß jenes Schwanken und Zweifeln, von dem Origenes, Eusebius und Cyrillus von Jerusalem sprechen (siehe unten), weiter um sich griff. Da tatsächlich den Aposteln untergeschobene Schriften in Umlauf gekommen waren und mancherorts Schriften, die keinen kanonischen Charakter besaßen, für kanonisch angesehen wurden, ist es begreiflich, daß auch echte apostolische Schriften beanstandet wurden, bis das Zeugnis der Ursprungsgemeinde die Frage entschied oder das kirchliche Lehramt die geltende Überlieferung darlegte. Man wollte, da ja nicht die Schrift für sich alleinige Glaubensquelle war, sondern mit ihr die kirchliche Überlieferung, in den ersten Jahrhunderten eher auf eine gute Schrift verzichten, als im Kanon führen, was nicht unzweifelhaft zu ihm gehörte.

43. Über die Verschiedenheit der Ansichten, die hiernach innerhalb der Kirche bestanden, geben alle jene direkten Zeugnisse Aufschluß, die aus der Zeit vor dem 4. Jahrhundert erhalten sind.

Als älteste Urkunde ist hier ein lateinisches Schriftstück zu nennen, das von Muratori in einem Kodex der ambrosianischen Bibliothek zu Mailand gefunden und 1740 veröffentlicht worden ist (Antiq. Italicae medii aevi III, Mediol. 1740, 853 f). Es enthält einen lehrhaft geschriebenen Bericht über diejenigen Schriften, welche die römische Kirche zur Zeit des Verfassers als inspiriert anerkannt oder als häretisch verworfen habe. Da ihm der Anfang und wahrscheinlich auch das Ende fehlt, so wird das Schriftstück allgemein unter dem Namen Muratorisches Fragment aufgeführt. Es ist um 800 in vulgärem Latein niedergeschrieben; sein Verständnis bietet der Sprache wegen so viele Schwierigkeiten, daß man es vielfach als Übersetzung aus dem Griechischen glaubt auffassen und durch Rückübersetzung verständlich machen zu sollen. Abgefaßt ist es im 2. Jahrhundert, denn es heißt darin: Pastorem vero nuperrime temporibus nostris in urbe Roma Hermas conscripsit sedente cathedra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo fratre eius. Dieser Papst kann, weil der Hirt des Hermas schon im 2. Jahrhundert vorhanden war, bloß Pius I. (140—155) sein. Der Verfasser hat, nach manchen Einzelheiten zu schließen, in Rom selbst oder in Italien gelebt. Näheres kann über seine Person nicht bestimmt werden, und es bleibt nur Vermutung, daß das Schriftstück von dem Presbyter Cajus herrühre, der unter den Päpsten Viktor und Zephyrinus in Rom lebte. Wir könnten aus diesem Verzeichnis den Kanon der römischen Kirche aus damaliger Zeit mit Sicherheit entnehmen, wenn nicht der verwahrloste Zustand des Textes manche Dunkelheit ließe. Klar ist, daß die vier Evangelien, die Apostelgeschichte und die dreizehn ersten Briefe des hl. Paulus zum Kanon gerechnet werden. Ob vom Hebräerbrief überhaupt die Rede ist, kann nicht bestimmt werden; da aber zwei angeblich paulinische Briefe, einer an die Laodicenser und einer an die Alexandriner, als Machwerke der Häretiker bezeichnet werden, so wäre es möglich, daß unter dem zweiten Namen gerade der Hebräerbrief verworfen wäre. Der Brief des Jakobus ist nicht genannt; auch von den Briefen des hl. Petrus ist anscheinend keine Rede. Der Brief des Judas und zwei Briefe des hl. Johannes werden anerkannt; jedoch sollen sie nicht von beiden Aposteln selbst verfaßt, sondern nur mit ihrem Namen geziert sein, wie das Buch der Weisheit mit Salomons Namen. Dagegen sagt der Verfasser vom vierten Evangelium ausdrücklich, daß Johannes selbst in seinem Briefe schreibe: quae vidimus

oculis nostris etc. (1 Jo 1, 1). Demnach können nur der zweite und der dritte Brief gemeint sein, so daß der erste mit dem Evangelium zusammengefaßt und alle drei zum Kanon gerechnet sind. Zum Schluß heißt es: Apocalypsem etiam Iohannis et Petri tantum recipimus, quam quidam ex nostris legi in ecclesia nolunt. Steht hier das et Petri tantum recipimus an der rechten Stelle, so wäre unsere Apokalypse als allgemein und die Offenbarung Petri als teilweise rezipiert dargestellt. Vielleicht werden aber die betreffenden Worte besser vor Apocalypsem gesetzt, so daß von zwei Briefen des hl. Petrus die Rede wäre und die Apokalypse des hl. Johannes, wie es auch sonst bekannt ist, als angezweifelt bezeichnet würde.

Zum nachstehend gegebenen Text vgl. Reifferscheid in den Sitzungsberichten der philosophisch-historischen Klasse der Wiener Akademie Bd 67 (1871) 496 Anm. und die unten angeführte Schrift von Lietzmann. Das Fragment hat folgenden Wortlaut:

. . . quibus tamen interfuit et ita posuit.

Tertium Evangelii librum secundum Lucam. Lucas, iste medicus, post ascensum Christi, cum eum Paulus quasi ut iuris studiosum secundum adsumisset, nomine suo ex opinione conscripsit. Dominum tamen nec ipse vidit in carne. Et idem, prout assequi potuit, ita et a nativitate Iohannis incipit dicere.

Quarti Evangeliorum Iohannes ex discipulis. Cohortantibus condiscipulis et episcopis suis dixit: conieiunate mihi hodie triduo, et quid cuique fuerit revelatum, alterutrum nobis enarremus. Eadem nocte revelatum Andreae ex apostolis, ut recognoscentibus cunctis Iohannes suo nomine cuncta describeret. Et ideo, licet varia singulis evangeliorum libris principia doceantur, nihil tamen differt credentium fidei, cum uno ac principali spiritu declarata sint in omnibus omnia, de nativitate, de passione, de resurrectione, de conversatione cum discipulis suis ac de gemino eius adventu, primo in humilitate despectus, quod fuit secundo [in] potestate regali praeclarum, quod futurum est. Quid ergo mirum, si Iohannes tam constanter singula etiam in epistulis suis profer[a]t, dicens in semetipsum „quae vidimus oculis nostris et auribus audivimus et manus nostrae palpaverunt, haec scripsimus vobis“. Sic enim [se] non solum visorem, sed et auditorem, sed et scriptorem omnium mirabilium Domini per ordinem profitetur.

Acta autem omnium apostolorum sub uno libro scripta sunt. Lucas „optime Theophile“ comprendit quia sub praesentia eius singula gerebantur, sicuti et semota passione Petri evidenter declarat, sed et profectione Pauli ab Urbe ad Spaniam proficiscentis.

Epistolae autem Pauli, quae, a quo loco vel qua ex causa directae sint, volentibus intelligere ipsae declarant. Primum omnium Corinthiis schismae haereses interdicens, deinceps Galatis circumcisionem, Romanis autem ordinem scripturarum, sed et principium earum esse Christum intimans, prolexius scripsit, de quibus singulis necesse est ab nobis disputari.

Cum ipse beatus apostolus Paulus, sequens prodecessoris sui Iohannis ordinem, nonnisi nominatim septem ecclesiis scribat ordine tali: ad Corinthios prima, ad Efesios secunda, ad Philippenses tertia, ad Colossenses quarta, ad Galatas quinta, ad Thessalonicenses sexta, ad Romanos septima. Verum Corinthiis et Thessalonicensibus licet pro correptione iteretur: una tamen per omnem orbem terrae ecclesia diffusa esse dignoscitur. Et Iohannes enim in apocalypsi licet septem ecclesiis scribat, tamen omnibus dicit.

Verum ad Philemonem unam, et ad Titum unam, et ad Timotheum duas pro affectu et dilectione; in honore tamen ecclesiae catholicae, in ordinatione ecclesiasticae disciplinae sanctificatae sunt.

Fertur etiam ad Laodicenses, alia ad Alexandrinos, Pauli nomine finctae ad haeresem Marcionis, et alia plura, quae in catholicam ecclesiam recipi non potest. Fel enim cum melle misceri non congruit.

Epistola sane Iudae et super scripti Iohannis duas in catholica habentur, ut Sapientia ab amicis Salomonis in honorem ipsius scripta.

Apocalypsem etiam Iohannis et Petri tantum recipimus, quam quidam ex nostris legi in ecclesia nolunt.

Pastorem vero nuperrime temporibus nostris in urbe Roma Herma[s] conscripsit, sedente cathedra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo fratre eius. Et ideo legi eum quidem oportet, se publicare vero in ecclesia populo neque inter Profetas completum numero, neque inter apostolos in finem temporum potest.

Arsinoi autem seu Valentini vel Mi[l]tiadis nihil in totum recipimus. Qui[n] etiam novum psalmorum librum Marcioni conscripserunt. Una cum Basilide Asianum Catafrygum constitutorem . . .

Eine Separatausgabe des Schriftstückes mit Anmerkungen veranstaltete Lietzmann, Das Muratorische Fragment und die monarchianischen Prologe, Bonn 1902. Eine ausführliche Erklärungsschrift ist Hesse, Das Muratorische Fragment neu untersucht und erklärt, Gießen 1873. Ein Faksimile veröffentlichte Tregelles, Oxford 1867, wozu noch Westcott, A general survey 521 ff zu vergleichen ist. Zur sonstigen Literatur über das Fragment siehe Bleek, Einleitung[4] 834 ff; Holtzmann, Einleitung[3] 124 ff; Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons II 1, 1 ff.

Ungefähr aus der Zeit von 360 stammt ein lateinisch erhaltenes Verzeichnis des Kanons, das nach seinem Entdecker Th. Mommsen Canon Mommsenianus genannt wird (Cod. 12266, 10. Jahrhundert, der Bibliothek des Th. Philipps zu Cheltenham und Cod. 133, 9. Jahrhundert, der Stiftsbibliothek zu St Gallen). Es ist ein Stichenverzeichnis und führt als neutestamentliche Bücher auf: Evangelia IV Matthaeum, Marcum, Iohannem Lucam, Epistulae Pauli XIII, Actus apostolorum Apocalypsis, Epistulae Ioannis III, Epistulae Petri duae. Vor und hinter dem letzten Glied steht die Bemerkung una sola. Zahn faßt diese als Protest eines Späteren gegen die Zahl der Briefe des Johannes und Petrus; sie könnte aber auch eine fehlerhafte Schreibung für Iacobi una sola und Iudae una sola sein, wogegen allerdings das gleichmäßige Vorkommen des gleichen Fehlers an beiden Stellen nacheinander spricht. Demgegenüber ist jedoch wieder im Auge zu behalten, daß ein Protest gegen die erwähnte Zählung nach 360 nicht wohl anzunehmen ist, da bald hernach die afrikanische Kirche drei Briefe des hl. Johannes und zwei des hl. Petrus anerkannte. In Afrika aber ist dieser Kanon entstanden, was daraus hervorgeht, daß er neben den biblischen Büchern auch das Verzeichnis der Schriften Cyprians mit ihren Stichen enthält.

Die hieraus zu erkennende Überzeugung der afrikanischen Kirche ist in der letzten Zeit auf Grund der von Usener herausgegebenen griechischen Übersetzung der (vor 200 geschriebenen) Acta Martyrum Scilitanorum (Progr., Bonn 1881) angezweifelt worden. Es heißt hier nämlich 6, 6: Σατουρνῖνος ὁ ἀνθύπατος ἔφη· Ποῖαι πραγματεῖαι ἐν τοῖς ὑμετέροις ἀπόκεινται σκεύεσιν; ὁ ἅγιος Σπερᾶτος εἶπεν·

13154

Αἱ καθ' ἡμᾶς βίβλοι καὶ αἱ πρὸς ἐπὶ τούτοις ἐπιστολαὶ Παύλου τοῦ ὁσίου ἀνδρός. Hilgenfeld folgert daraus, daß am Ende des 2. Jahrhunderts die Briefe Pauli in Afrika noch nicht zum Kanon gehört hätten (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 24 [1881] 383). Aber auch zugegeben, daß die griechische Übersetzung den besten Text dieser Akten wiedergebe, was durchaus nicht bewiesen ist, so erscheint doch diese Deutung der dunkeln Worte neben den sonst vorhandenen Zeugnissen unberechtigt, abgesehen davon, daß in den lateinischen Texten der Akten Frage und Antwort ganz anders lauten (siehe oben § 20).

Wahrscheinlich dem 3. Jahrhundert gehört das schon oben § 33 erwähnte Verzeichnis der biblischen Bücher des Codex Claromontanus an, einer griechisch-lateinischen Handschrift der paulinischen Briefe, die wohl in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts niedergeschrieben ist. Wie sich aus inneren Gründen schließen läßt, stellt das Verzeichnis die Praxis der Kirche in Ägypten dar. Der Form nach ist es das Inhaltsverzeichnis einer stichometrisch geschriebenen Handschrift, die zugleich die Anzahl der Verse für jedes Buch notiert. Die Handschrift selbst muß zum Vorlesen in der Kirche gedient haben, so daß sie auch jene Schriften umfaßte, die bloß zur Erbauung vorgelesen wurden (unten § 45). Unter der Überschrift Versus Scripturarum sanctarum heißt es hier vom Neuen Testament: Evangelia II. Matthaeum. Iohannes. Marcus. Lucam. Epistulas Pauli. ad Romanos. ad Corinthios I. ad Corinthios II. ad Galatas. ad Efesios. ad Timotheum I. ad Timotheum II. ad Titum. ad Colossenses. ad Philemonem. ad Petrum prima. ad Petrum secunda. Iacobi. Pr. Iohanni Epist. Iohanni Epistula II. Iohanni Epistula III. Iudae Epistula. Barnabae Epistula. Iohannis Revelatio. Actus apostolorum. Pastor. Actus Pauli. Revelatio Petri. Der Schriftfehler ad Petrum springt hier gleich in die Augen; ebenso die Auslassung der Titel ad Philippenses, ad Thessalonicenses I, ad Thessalonicenses II. Überraschend ist nur, daß die Epistula Barnabae hier mitten unter den neutestamentlichen Schriften steht. Da aber die Zahl der angegebenen Stichen (DCCCL) genau die des Hebräerbriefes ist, während der eigentliche Barnabasbrief deren über 1300 zählt, so ist zu vermuten, daß unter dem angegebenen Titel unser Hebräerbrief gemeint ist, wie ihn ja auch Tertullian De pud. 20 (*M.* 2, 1021) dem hl. Barnabas zuschreibt. (Vgl. Codex Claromontanus, ed. Tischendorf, Lipsiae 1852; Credner, Neutestamentlicher Kanon 175.)

Den Glauben der alexandrinischen Kirche bezeugt auch Origenes. Wie er sich über den Kanon des Neuen Testamentes ausgesprochen, finden wir bei Eusebius (H. E. 6, 25: *M.* 20, 581) aus verloren gegangenen Schriften von ihm zusammengestellt. Danach hat Origenes die gegen den Hebräerbrief, den zweiten Brief Petri und den zweiten und dritten Brief Johannis bei einigen bestehenden Zweifel verzeichnet und die Briefe der Apostel Jakobus und Judas gar nicht erwähnt. Daß er aber die Zweifel an jenen nicht teilte und diese als kanonisch anerkannte, zeigen viele Stellen seiner noch erhaltenen Schriften, wo er diese Bücher sämtlich als biblisch zitiert, z. B. den Brief an die Hebräer (Hom. 2 in Num.: *M.* 12, 593), den Jakobusbrief (Comm. in Ep. ad Rom. 4, 8: *M.* 14, 989), den zweiten Brief Petri (Expl. in recta fide 12: *M.* 11, 1777), den Brief des Judas (Comm. in Matth. IV, 30: *M.* 13, 1572), die Apokalypse (Comm. in Io. 1, 14: *M.* 14, 48). Hinsichtlich einiger Stellen aus Schriften von ihm überein, die nur in der lateinischen Übersetzung Rufins erhalten sind, an deren richtiger Übertragung aber, eben wegen dieser Übereinstimmung, nicht gezweifelt werden darf. An der einen (Hom. 18 in Gen.:

M. 12, 232) vergleicht er die von Isaak gegrabenen Brunnen (Gn Kap. 26) mit Christi Lehre und sagt: Pueri Isaac sunt Matthaeus, Marcus, Lucas et Ioannes. Pueri eius sunt Petrus, Iacobus et Iudas; puer eius est et apostolus Paulus, qui omnes Novi Tostamenti puteos fodiunt; an der andern (Hom. 7 in Ios.: *M.* 12, 857) erblickt er Christum in Josue und die Apostel in den Priestern, welche die Posaune vor Jericho bliesen, und fährt fort: Sacerdotali tuba primus in evangelio suo Matthaeus increpuit, Marcus quoque, Lucas et Ioannes suis singuli tubis sacerdotalibus cecinerunt. Petrus etiam duabus epistularum suarum personat tubis, Iacobus quoque et Iudas. Addit nihilominus adhuc et Ioannes tuba canere per epistolas suas et Apocalypsin, et Lucas apostolorum gesta describens. Novissime autem ille veniens, qui dixit: „puto autem, nos Deus novissimos apostolos ostendit", et in quattuordecim epistolarum suarum fulminans tubis muros Iericho et omnes idololatriae machinas et philosophorum dogmata usque ad fundamenta deiecit (vgl. Westcott, A general survey 358).

In der syrischen Kirche waren im 2. Jahrhundert der zweite Brief Petri, der zweite und dritte Brief Johannis, der Brief des Judas und die Apokalypse noch nicht als kanonisch anerkannt; denn die alte syrische Übersetzung, die zum Zwecke der gottesdienstlichen Vorlesung angefertigt wurde, enthält diese Stücke nicht. Vermutlich waren sie in der früheren Zeit, als die syrische Übersetzung entstand, in Syrien überhaupt noch nicht bekannt geworden. Im Anfang des 4. Jahrhunderts aber werden sie von den syrischen Kirchenschriftstellern, namentlich dem hl. Ephräm, häufig zitiert, so daß jedenfalls mit ihrem Bekanntwerden auch die Anerkennung als kanonische Schriften erfolgt ist (siehe z. B. Ephr. Syr., In sec. advent. Dom.: Opera gr. II, Romae 1743, 192). Diese Tatsache erscheint durch die Beschaffenheit der Peschittho-Handschriften bestätigt, wenn festgehalten wird, daß jedes jetzt vorhandene Exemplar als Abschrift eines mehrere Jahrhunderte älteren zu betrachten ist (siehe Wright, Catal. of Syr. Manuscr. in the Brit. Mus. I, London 1870, 40 ff). Jedoch ist zu beachten, daß ein syrisches Verzeichnis des Kanons aus der Zeit um 400 (dem Cod. Syr. 10 des Sinaiklosters aus dem 9. Jahrhundert entnommen) nur die vier Evangelien, die Apostelgeschichte und vierzehn Briefe des Apostels Paulus mit Einschluß des Hebräerbriefes aufführt, sämtliche katholischen Briefe aber und die Apokalypse übergeht (siehe S. Lewis, Studia sinaitica I, London 1894). Der Kanon zählt zwei Philipperbriefe, wovon unter dem erstgenannten der apokryphe dritte Korintherbrief vermutet wird. Den ersten Brief an Timotheus läßt er aus, aber offenbar durch bloßes Versehen, da er den zweiten ausdrücklich aufführt (vgl. W. Bauer, Der Apostolos der Syrer, Gießen 1903; über Philemon siehe oben § 41).

Die Verschiedenheit der Anschauungen überhaupt, die im 4. Jahrhundert in der Kirche bestanden, registriert der Kirchengeschichtschreiber Eusebius (H. E. 3, 25: *M.* 20, 268), indem er alle Schriften, die damals beim Kanon des Neuen Testamentes in Frage kamen, in drei Klassen teilt: in ὁμολογούμενα, d. h. solche, welche in der ganzen Kirche als kanonisch gelten, ἀντιλεγόμενα, d. h. solche, welche noch teilweise angezweifelt werden, und νόθα, d. h. solche, welche nur irrtümlich zum Kanon gerechnet werden. Zur ersten Klasse gehören nach ihm die Evangelien, die Apostelgeschichte, die (14) Briefe des hl. Paulus (3, 3: *M.* 20, 217), der erste Brief des hl. Johannes, der erste Brief des hl. Petrus und, „εἴγε φανείη", die Apokalypse des hl. Johannes. Zur zweiten Klasse, d. h. zu denen, „welche zwar Widerspruch finden, aber doch in den meisten Händen sind", werden von ihm der dem hl. Jakobus und der dem

hl. Judas zugeschriebene Brief, der zweite Brief Petri und der zweite und dritte Brief Johannis gerechnet. Zur dritten Abteilung endlich gehört außer einigen nichtkanonischen Schriften, „εἰ φανείη", auch die Apokalypse, „die einige, wie gesagt, verwerfen, die übrigen aber zu den allgemein anerkannten rechnen".

Ähnlich referiert auch Amphilochius († nach 392), wenn anders das ihm zugeschriebene Gedicht Ad Seleucum iambi echt ist, über die Ansichten in der Kirche seiner Zeit.

Verzeichnisse der neutestamentlichen Schriften enthalten ferner die Apostolischen Kanones (can. 76 [85]), wo der Brief des Judas und die Apokalypse nicht aufgeführt werden, sowie die Katechesen des hl. Cyrillus von Jerusalem (4, 22 [36]: *M.* 33, 500) und ein Gedicht des hl. Gregor von Nazianz (Carm. 1, 1, 12: *M.* 37, 472), wo überall die Apokalypse fehlt. Gleiches gilt von dem Verzeichnis, das den Kanones der Synode von Laodicea als 60. Kanon beigegeben ist und das, wenn auch vielleicht unecht, doch das Bewußtsein jener Kirche ausspricht. In der lateinischen Kirche zählt Philastrius († 387) den Hebräerbrief nicht im Kanon auf, obwohl er ihn praktisch als kanonisch behandelt (*M.* 12, 1201); dagegen erklärt er es für häretisch, die Apokalypse zu verwerfen (ebd. 1173 f). Die ältere Zeit schwankte in der Beurteilung der Herkunft des Hebräerbriefes; gekannt und gebraucht hat man den Brief immer, nur bei Cyprian ist die Benützung nicht sicher festzustellen. Von Hilarius von Poitiers ab ist er als kanonisch bezeugt.

44. Während indes aus allen diesen Zeugnissen hervorgeht, daß der kanonische Charakter der genannten sieben Schriften bloß stellenweise oder von einzelnen in der Kirche bezweifelt wurde, ist sonst leicht zu erkennen, daß jene Schriften im kirchlichen Gebrauch allgemein als inspiriert behandelt wurden.

Die Verzeichnisse der biblischen Stellen in den Ausgaben der Kirchenväter lassen bei keinem Schriftsteller seit Irenäus und Klemens von Alexandrien deuterokanonische Bücher des Neuen Testamentes vermissen. Wichtig sind hierbei jene Schriftsteller, welche die Zweifel über diese Bücher referieren oder zu teilen scheinen: auch sie schließen sich in der Praxis derjenigen Ansicht an, welche als die in der Kirche allgemeinere gelten muß. Es ist demnach hier das nämliche zu beobachten, was schon von den deuterokanonischen Büchern des Alten Testamentes angeführt werden konnte (§ 35). So sagt Eusebius von den beiden Briefen des hl. Johannes: ἐν μὲν γὰρ ταῖς ἐπιστολαῖς αὐτοῦ (Ἰωάννης) οὐδὲ μνήμην τῆς οἰκείας προσηγορίας ποιεῖται, ἢ πρεσβύτερον ἑαυτὸν ὀνομάζει (Demonstr. ev. 3, 5, 88: *M.* 22, 216). Der hl. Cyrillus von Jerusalem bezieht sich Catech. 10, 3 (*M.* 33, 664) auf die Apokalypse ganz so wie auf eine Reihe der übrigen kanonischen Bücher. Der hl. Gregor von Nazianz beruft sich Or. 29, 17 (*M.* 36, 96) auf die Apokalypse neben dem Evangelium des hl. Johannes, der Genesis und den Psalmen.

Förmlich ausgesprochen wird diese Praxis der Kirche vom hl. Athanasius (Ep. 39: *M.* 26, 1437), in der vielleicht um das 6. Jahrhundert entstandenen Synopsis sacrae Scripturae n. 3 (*M.* 28, 292), vom hl. Epiphanius (Haer. 76: *M.* 42, 560), von Rufinus (Comm. in Symb. Apost. 37: *M.* 21, 373) und vom hl. Augustinus (De doctr. christ. 2, 8: *M.* 34, 40).

In der Literatur der armenischen Kirche ist der Kanon mit zufälliger Ausnahme von Jud (?) und 2—3 Jo belegt (siehe TQ 1896, 474 ff).

Ein Zeugnis für die kirchliche Observanz in der römischen Kirche ist auch die dort gebräuchliche lateinische Bibelübersetzung, die gewöhnlich Itala genannt wird und teilweise noch aus dem 1., sonst aus dem 2. Jahrhundert herrührt. Sie enthält sämtliche 27 Bücher des Neuen Testamentes ohne Ausnahme. Die nicht viel jüngeren ägyptischen Übersetzungen umfassen ebenfalls das ganze heutige Neue Testament.

Auch die ältesten Handschriften des Neuen Testamentes bekunden die ursprüngliche Praxis in der Kirche bezüglich der neutestamentlichen Schriften. Es gibt zwar keine Handschrift des Neuen Testamentes, die über das 4. Jahrhundert hinaufreichte (siehe § 93); allein es ist bekannt, daß diese Manuskripte mit großer Sorgfalt aus älteren Exemplaren kopiert sind und deswegen als Ebenbilder von Handschriften dienen können, die vielleicht 200 Jahre älter waren. Da nun alle diese Handschriften für den kirchlichen Gebrauch eingerichtet waren, so gibt ihr Inhalt Aufschluß darüber, welche Schriften in der griechisch-morgenländischen Kirche der ersten Jahrhunderte zum neutestamentlichen Kanon gerechnet wurden, und es finden sich als solche wieder sämtliche, die das Konzil von Trient verzeichnet hat.

Nach alldem hat der Kanon des Neuen Testamentes der kirchlichen Überzeugung gemäß von jeher aus den 27 Büchern bestanden, aus denen er noch jetzt besteht.

45. Die Klarheit bezüglich der Ausdehnung des neutestamentlichen Kanons ward jedoch eine Zeitlang auch auf andere Weise getrübt. Einzelne rechneten nämlich zu den kanonischen Schriften alle Bücher, die überhaupt in den Kirchen gelesen wurden, auch diejenigen, welche bloß als nützlich oder erbaulich betrachtet wurden. Diese Verwechslung wurde bald durch die richtige Überzeugung beseitigt.

Die beiden Briefe des hl. Klemens von Rom an die Korinther, die Briefe des hl. Ignatius, der sog. Barnabasbrief, der Hirt des Hermas wurden seit ihrem Bestehen den Gläubigen in vielen Kirchen zur Erbauung vorgelesen. Auch der Geschichte Pauli, der Offenbarung Petri, der Didascalia apostolorum und den Apostolischen Konstitutionen widerfuhr hie und da die gleiche Ehre. Besonders aber dienten diese Schriften zur Privatlesung der Katechumenen, denen man die Heilige Schrift selbst noch nicht anvertraute. Hieraus entstanden die Verwechslungen, denen wir bei einzelnen Kirchenschriftstellern des 2. und 3. Jahrhunderts begegnen. So werden die Briefe des hl. Klemens in den Apostolischen Kanones can. 76 (85), der Brief des hl. Barnabas von Origenes Contra Cels. 1, 63 (*M.* 11, 778), der Hirt des Hermas von Irenäus Adv. haer. 4, 20, 2 (*M.* 7, 1032), die Apostolischen Konstitutionen von Epiphanius Haer. 80, 7 (*M.* 42, 768) offenbar ganz wie die heiligen Schriften behandelt.

Der Grund dieser Verwechslung ist vielleicht darin zu suchen, daß man der Bequemlichkeit wegen diejenigen Erbauungsschriften, welche neben den heiligen Schriften in der Kirche gelesen wurden, mit diesen in einen Kodex zusammenschrieb, wie dies noch die ältesten Handschriften zeigen (vgl. oben § 43 und unten § 93). Spätere sahen dann alles, was eine solche Handschrift enthielt, als Heilige Schrift an.

Indessen trat dieser Irrtum nur vereinzelt auf und rief bald eine entschiedene Kritik hervor. Schon das Muratorische Fragment weist dem

eben erst entstandenen Hirten des Hermas seine rechte Stellung an. Ähnlich will Eusebius (H. E. 3, 25, 4: *M.* 20, 269) die Paulusakten, den Hirten, die Offenbarung Petri, den Barnabasbrief und die Apostolischen Konstitutionen als νόθα streng vom Kanon gesondert wissen. In allen übrigen Verzeichnissen, die oben § 34 und § 43 genannt sind, werden die in Frage stehenden Schriften ebenfalls aus dem Kanon verwiesen und nur als erbauliche Lesung in der Kirche oder bei den Katechumenen gestattet. Das Konzil von Laodicea (360) entschied can. 59, daß die ἀκανόνιστα βιβλία überhaupt nicht mehr in der Kirche gelesen werden sollten (Hefele, Konziliengeschichte I 774), und so wurde allmählich die richtige Anschauung allgemein hergestellt.

46. Demnach entsprach es ganz der kirchlichen Tradition, wenn die Konzilien von Hippo (393) und Karthago (397) sämtliche 27 Bücher des Neuen Testamentes als kanonisch erklärten, und wenn diese Bestimmungen durch die Bestätigung der Päpste, durch die stillschweigende Zustimmung der ganzen Kirche und schließlich durch die formelle Erklärung des Trienter Konzils allgemeine Verbindlichkeit erlangten.

Nach dem, was oben § 36 in Betreff des Konzils von Nicäa bemerkt wurde, galt bisher als älteste kirchliche Entscheidung über den neutestamentlichen Schriftkanon die bereits erwähnte angebliche Dekretale des Papstes Damasus (366 bis 384), welche die erste Hälfte des sog. Decretum Gelasianum bildet, deren Echtheit aber nicht unbegründeten Zweifeln unterliegt (vgl. die § 36 zitierte Schrift von Koch). Inhaltlich repräsentiert sie übrigens zweifelsohne die Glaubensüberzeugung der römischen Kirche zur Zeit des genannten Papstes, die von der nordafrikanischen nicht verschieden gewesen sein kann (siehe unten). Der betreffende Abschnitt lautet: Idem ordo scripturarum Novi et aeterni Testamenti, quem catholica sancta Romana suscipit et veneratur Ecclesia: id est Evangeliorum libri IV, secundum Matthaeum liber I, secundum Marcum liber I, secundum Lucam liber I, secundum Ioannem liber I. Item Actuum apostolorum liber I. Epistolae Pauli apostoli numero XIV: ad Romanos epistola I, ad Corinthios epistolae II, ad Ephesios epistola I, ad Thessalonicenses epistolae II, ad Galatas epistola I, ad Philippenses epistola I, ad Colossenses epistola I, ad Timotheum epistolae II, ad Titum epistola I, ad Philemonem epistola I, ad Hebraeos epistola I. Item Apocalypsis Ioannis liber I. Item canonicae epistolae num. VII: Petri apostoli epistolae II, Iacobi apostoli epistola I, Ioannis apostoli epistola I, alterius Ioannis presbyteri epistolae II, Iudae Zelotis epistola I. Explicit canon Novi Testamenti (Thiel, De Decr. Gel. Pap. 21). Die eigentümliche Stellung des Hebräerbriefes erklärt sich daher, daß er in anderer Weise als die übrigen vom hl. Paulus hergeleitet wurde; die Anführung der drei Johannesbriefe aber entspricht einer auch sonst im Altertum nicht seltenen Ansicht über deren Verfasser, und der Ausdruck Iudas Zelotes beruht auf einer Verwechslung. (Im sog. Decretum Gelasianum werden die betreffenden Briefe sämtlich dem heiligen Apostel Johannes beigelegt; die Lesarten einiger Handschriften, worin der Hebräerbrief fehlt, sind wohl nur als Mißverständnis anzusehen.) — Ein unzweifelhaft echtes Zeugnis ist der Kanon der Partikularsynode zu Hippo, deren Akten in denen des dritten Konzils von Karthago aufbewahrt und von diesem bestätigt worden sind. Hier heißt es: Novi autem Testamenti: Evangeliorum libri quatuor, Actus apostolorum liber unus, Pauli apostoli epistolae tredecim

eiusdem ad Hebraeos una, Petri duae, Ioannis tres, Iacobi una, Iudae una, Apocalypsis Ioannis (Denzinger n. 92). Das Konzil hatte bestimmt, es solle hinsichtlich dieses Kanons noch die Bestätigung der Ecclesia transmarina eingeholt werden. Eine solche liegt nun zwar nicht vor, ist aber jedenfalls erfolgt; denn ein Grund zur Versagung ist nicht ersichtlich, da nicht viel später Papst Innozenz I. die Anfrage des Bischofs Exuperius von Toulouse nach dem Umfang des Kanons folgendermaßen beantwortet: Item Novi Testamenti: Evangeliorum libri IV, Pauli apostoli epistolae XIV, epistolae Ioannis III, epistolae Petri II, epistola Iudae, epistola Iacobi, Actus apostolorum, Apocalypsis Ioannis (Denzinger n. 96). Wenn daher auch das nach gewöhnlicher Ansicht vom hl. Damasus erlassene Dekret und die Dekretale des Papstes Gelasius, die in Erneuerung desselben auf dem römischen Konzil von 494 erlassen worden sein soll, nicht als beweiskräftig gelten können, so ist doch das in ihnen Ausgesprochene als römische Praxis anzusehen. Dementsprechend werden in den offiziellen Schreiben des 5. und 6. Jahrhunderts die deuterokanonischen Bücher ganz wie die protokanonischen behandelt. So wird von Felix II. Ep. 13 (Thiel 261) der Brief des hl. Jakobus, von Gelasius Ep. 12 (ebd. 353) der nämliche Brief, Ep. 6 (ebd. 327) der zweite Brief Petri, Ep. 7 (ebd. 336) der zweite Brief Johannis und Ep. 6 (ebd. 326) die Apokalypse, von Symmachus Ep. 5 (ebd. 664 665) der Hebräerbrief und der zweite Brief Petri, von Hormisdas Ep. 13 (ebd. 767) der Jakobusbrief und Ep. 10 (ebd. 762) die Apokalypse als kanonisch zitiert. In der christlichen Literatur des Abendlandes ist dies ebenfalls zu allgemeiner Übung geworden. Wenn sich Äußerungen finden, die dem zu widersprechen scheinen, so sind sie nach Maßgabe der auch gegen die deuterokanonischen Bücher des Alten Bundes ausgesprochenen Bedenken zu werten (siehe oben § 34). Im Morgenlande wurden seit dem 6. Jahrhundert höchstens noch gegen den kanonischen Charakter der Apokalypse vereinzelt Zweifel erhoben; doch konnten auch diese dem allgemeinen Glauben der Kirche gegenüber nicht bestehen. Sonst bei einzelnen morgenländischen Schriftstellern vorkommende Äußerungen, die von diesem Glauben abweichen, sind als wissenschaftliche Reminiszenzen oder Referate aus älteren Schriften zu betrachten. Als Glaubensausdruck der morgenländischen Kirche müssen die zu ihrem Gebrauch angefertigten kirchlichen Übersetzungen angesehen werden. Der syrischen Übersetzung wurden schon im 4. und 5. Jahrhundert die deuterokanonischen Bestandteile des Neuen Testamentes hinzugefügt. Die äthiopische und die armenische Version hatten diese Bücher von Anfang an. Auch von der lange in altarmenischer Übersetzung vermißten Apokalypse ist eine alte Übertragung vorhanden und von F. Murad zu Jerusalem 1906 herausgegeben worden. Ebenso sind in den griechischen Handschriften des Neuen Testamentes, die bis ins 4. Jahrhundert hinaufreichen, diese sieben Schriften ganz wie die übrigen behandelt.

Aus dem späteren Mittelalter finden sich keine offiziellen Entscheidungen über den Kanon des Neuen Testamentes mehr, weil eben sein Bestand nicht mehr in Frage kam. Erst Eugen IV. (1431—1447) hatte wieder Veranlassung, in dem Unionsdekret für die Jakobiten (Denz. n. 706; vgl. n. 784) den katholischen Kanon als Bestandteil der Glaubenspunkte zu bezeichnen, die die Monophysiten anzuerkennen hätten. Weiter begann auch mit Ausbruch der großen kirchlichen Revolution eine neue Leugnung der sieben deuterokanonischen Bücher, die schon von Luther angebahnt, von Karlstadt bestimmt ausgesprochen

und von Chemnitz dogmatisch formuliert wurde. Demgegenüber hatte das Konzil von Trient Veranlassung, sich auch hierüber zu entscheiden. Schon in den Kommissionen ergab sich bezüglich der neutestamentlichen Schriften vollständige Übereinstimmung der Ansichten, und es tauchten keinerlei Vorschläge auf, wie sie bezüglich der deuterokanonischen Schriften des Alten Bundes gemacht worden waren. So ward denn für das Neue Testament einfach der Kanon erneuert, den schon die Kirche des 4. und 5. Jahrhunderts festgehalten hatte.

47. Das weitere Dekret des Trienter Konzils, wonach die kanonischen Bücher auch in allen ihren Teilen, so wie sie in der alten lateinischen Vulgata vorhanden sind, anerkannt werden müssen, trifft im Neuen Testament besonders drei Stellen, über deren Zugehörigkeit zum Gesamtinhalt früher mancherlei Bedenken bestanden haben: nämlich Mk 16, 9—20, Lk 22, 43 44 und Jo 8, 1—11. Nach den Hilfsmitteln, die jetzt der Wissenschaft zu Gebote stehen, erscheint die Ursprünglichkeit dieser Stellen außer Zweifel, und es lassen sich recht gut die äußeren Gründe erkennen, um derentwillen sie oftmals unterdrückt worden sind.

Der Schluß des Markusevangeliums (16, 9—20) fehlt in zwei der ältesten Handschriften, nämlich im Codex Sinaiticus und im Codex Vaticanus (siehe unten § 93), und einzelne Zeugnisse aus dem 4. Jahrhundert bestätigen, daß er damals in manchen Exemplaren nicht vorhanden war; der Codex Bobbiensis und der Kodex L haben an seiner Stelle, der Kodex Ψ neben ihm eine andere Nachricht (siehe Nestle, Einführung in das griechische Neue Testament², Göttingen 1899, 58 61). Er findet sich aber in weitaus den meisten geschriebenen Texten sowie in allen älteren Übersetzungen, und Stellen daraus werden schon von Irenäus (Adv. haer. 3, 10, 6: *M.* 7, 879), in den Constitutiones apostolicae (8, 1: *M.* 1, 1061) und von dem syrischen Kirchenvater Aphraates (Westcott-Hort, The New Testam. II, App. 41) erwähnt. Eine Evangelienhandschrift des 5. oder 6. Jahrhunderts bietet zu Mk 16, 14 eine an Hebr 6, 4 ff; 1 Jo 2, 4 29; 3, 7—10 anklingende, schon von Hieronymus (Contra Pelag. 2, 15: *M.* 23, 550) bezeugte Erweiterung (siehe BZ 1908, 266 ff). Vermutlich hat die summarische Art und Weise, wie hier das von den übrigen Evangelisten ausführlich Erzählte zusammengefaßt wird, sowie die anscheinende Differenz zwischen Mt 28, 1, Mk 16, 9 und den Auferstehungsberichten bei Johannes zu Zweifel Anlaß gegeben. Auch rechnet man (namentlich Zahn) mit der Möglichkeit, daß das Markusevangelium unvollendet zur Verbreitung kam und dann seinen jetzigen Schluß vom Autor später oder von anderer Hand erhielt. Ein armenisches Evangeliarium in Etschmiadsin vom Jahre 989 bezeichnet Ariston, den sonst Aristion genannten Herrenjünger, als Verfasser des Markusschlusses. Zum Charakter des inspirierten und kanonischen Buches wäre das kein Widerspruch. Eine dritte Annahme rechnet mit einer Auslassung des Schlusses aus Gründen örtlicher Fastenpraxis in Alexandria, wonach das Fasten vor Ostern um Mitternacht schloß. Dies würde wohl zum ὀψέ bei Mt 28, 1, nicht aber zum πρωΐ bei Mk 16, 9 stimmen (Rohr, Glaubwürdigkeit des Markusevangeliums, Münster 1909, 55. Schäfer, Einleitung 227). Endlich soll der ursprüngliche Markusschluß zum Schlußkapitel des Johannesevangeliums geworden sein (Rohrbach, Der Schluß des Markusevangeliums, der Vierevangelienkanon und die kleinasiatischen Presbyter, 1894).

Im Evangelium des hl. Lukas hat die Erzählung von der Erniedrigung des Herrn am Ölberg (22, 43 44) bei ängstlichen Gemütern das Bedenken erregt, es sei hier etwas der göttlichen Natur Jesu Zuwiderlaufendes erzählt. Aus diesem Grunde wurden die beiden Verse von den Abschreibern mitunter übergangen oder eingeklammert, und so fehlen sie auch in A, B, R, T, in der bohairischen, syrischen, sahidischen, armenischen Übersetzung, auch im Syr. sin. und in einem Altlateiner. Dagegen stehen sie gerade in den besten alten Manuskripten, im Syr. cur., in der Peschittho, in den meisten Altlateinern, in der Vulgata und in andern Übersetzungen; die Ferrartexte haben die Verse nach Mt 26, 39, und seit Justin (Dial. c. Tryph. 103: *M.* 6, 717) und Irenäus (Adv. haer. 3, 22, 2: *M.* 7, 975) werden sie unzähligemal bei den Kirchenschriftstellern erwähnt.

Ähnlich verhält es sich mit dem Abschnitt von der Ehebrecherin im Evangelium des hl. Johannes 7, 53 bis 8, 11. Die große Erbarmung des Herrn, von der hier berichtet wird, mochte da, wo gegen die Unzucht besonders angekämpft werden mußte, leicht mißdeutet werden, ita ut, sagt der hl. Augustinus (De coniug. adult. 2, 7: *M.* 40, 474), nonnulli modicae fidei, vel potius inimici verae fidei, credo metuentes, peccandi impunitatem dari mulieribus suis, illud, quod de adulterae indulgentia Dominus fecit, auferrent de codicibus suis. Daher ist die Stelle auch in mehreren der ältesten noch vorhandenen Handschriften, wie in ℵ, B, L, T, auch wohl in A, C ausgelassen; ebenso fehlt sie in einigen alten Übersetzungen, und zwar in der syrischen, bohairischen, sahidischen und gotischen, auch in besseren Italahandschriften, und wird von den ältesten griechischen und lateinischen Kirchenvätern übergangen. Vorhanden ist sie in D, F, H, U, in allen Handschriften des Hieronymus und in der äthiopischen Übersetzung. In einigen armenischen Handschriften und griechischen Minuskeln sowie in der georgischen Übersetzung steht sie an andern Stellen des Johannesevangeliums, in den Handschriften der Ferrargruppe ist sie nach Lk 21 eingereiht. Die Constitutiones apostolicae bestätigen sie 2, 24 (*M.* 1, 656) durch ein Zitat. Nach einer Notiz des Eusebius (H. E. 3, 39, 16) kannte schon Papias eine Geschichte der Ehebrecherin im Evangelium der Hebräer. Den Gründen, die aus der Unterbrechung des Zusammenhanges und der Verwandtschaft der Sprache mit der des Lukas gegen die Ursprünglichkeit bei Johannes vorgebracht werden, stehen gleichwertige Gründe für die Zugehörigkeit zu Johannes entgegen. Belser (Einl. 327 ff) möchte den Abschnitt dem Presbyter Johannes zuweisen. Jedenfalls gehört er zum ältesten Bestand der evangelischen Überlieferung (Nestle, Einführung 234) und trägt nach Entstehungszeit und Autor die Eigenschaften, die ihn als inspiriert und kanonisch charakterisieren. Die von Leo XIII. bestätigte Entscheidung der Offizienkongregation vom 15. Februar 1897 erklärt die Perikope für authentisch (über das Material betreffs dieser Perikope siehe v. Soden, Die Schriften des Neuen Testamentes. I, 1: Die Textzeugen, Berlin 1902, 486 ff). Den Tatbestand der ganzen Frage verdeutlichen am besten zwei alte Handschriften, welche die Stelle für den Abschnitt weiß lassen (vgl. Graf, Die Authentie der Geschichte von der Ehebrecherin, in Heidenheims Vierteljahrsschrift 1866, 152).

Das gesamte Material zur Beurteilung der drei Abschnitte enthalten Tischendorf, Nov. Test. graece I, ed. 8 crit. mai., 403 694 826; Westcott-Hort, The New Testament II, Cambridge-London 1889, App. 28 64 82.

In der kirchlichen Ausgabe der Vulgata findet sich im 5. Kapitel des ersten Briefes vom hl. Johannes als siebter Vers der Abschnitt (= Komma):

Quoniam tres sunt, qui testimonium dant in coelo: Pater, Verbum et Spiritus Sanctus, et hi tres unum sunt. Diesen Abschnitt pflegt man als das Komma Johanneum zu bezeichnen. Er fehlt in allen alten griechischen Handschriften. In einigen ganz jungen Handschriften findet er sich zwar, ist aber aufgenommen (als Text oder Korrektur) unter dem Einfluß der Vulgata. Ebenso fehlt er in allen alten orientalischen Übersetzungen; ja selbst die älteren Handschriften der Vulgata enthalten ihn nicht, und auch durch die älteren patristischen Zeugnisse ist er nicht zu belegen. Unter solchen Umständen kann der Vers nicht als ursprünglicher Bestandteil der Heiligen Schrift gelten; er ist vielmehr ein alter Kommentar zu Vers 8, der als Glossem in den Text eingedrungen ist, seinem Lehrgehalte nach aber durchaus mit der biblischen Lehre und dem kirchlichen Glaubensbewußtsein übereinstimmt. Daher kann der Vers, trotzdem er nicht ursprünglich ist, keineswegs ganz und nach jeder Hinsicht als nicht-authentisch erklärt werden. Ein Dekret der Inquisitionskongregation vom 13. Januar 1897 erklärte in diesem Sinne, daß die Authentizität von 1 Jo 5, 7 nicht geleugnet oder in Zweifel gezogen werden könne. Das genannte Dekret ist vom Gesichtspunkt der Vorschriften des Tridentinischen Konzils (sess. 4, decr. de edit. et usu s. libr. Denz. n. 785) erlassen und zu verstehen. Das Konzil erklärte die Vulgata für den kirchlichen und theologischen Gebrauch als authentisch, womit implizite gesagt ist, daß die Vulgata authentischer Ausdruck der geoffenbarten Wahrheit oder dogmatisch authentisch ist. Dieser Charakter, authentischer Ausdruck einer geoffenbarten Wahrheit zu sein, kommt auch dem Komma Johanneum kraft seiner allgemeinen Aufnahme in den kirchlichen Bibeltext zu, ohne daß er deshalb ursprünglicher Bestandteil der Bibel und ursprünglich mehr als ein kirchlich rezipierter Kommentar wäre. Die erwähnte Bestimmung des Tridentinischen Konzils hat wie über die Frage nach den Verfassern der biblischen Bücher, so über die Frage nach den Verfassern einzelner Abschnitte nichts bestimmt. Ebenso zwingt die Erklärung des Dekretes de canonicis scripturis (Denz. n. 784) nicht dazu, dem Komma Johanneum Ursprünglichkeit zuzusprechen; denn der dort gebrauchte Ausdruck zur Bestimmung des Umfanges: cum omnibus suis partibus betrifft nur den kanonischen Charakter, nicht aber die Frage nach den Verfassern und ist überdies durch den Zusatz eingeschränkt, prout in Ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri vulgata latina editione habentur. Da das Komma in den ältesten Vulgatahandschriften fehlt, so findet diese Bestimmung über die Kanonizität auf das Komma keine Anwendung, noch weniger auf die Verfasserschaft. Dagegen ist die dogmatische Authentizität sicher und von der Entscheidung der Kongregation in voller Übereinstimmung mit dem Tridentinischen Konzil geschützt worden.

Der Wortlaut im Kongregationsdekret: utrum tuto negari aut saltem in dubium revocari possit, esse authenticum textum S. Ioannis in epistola prima c. 5, v. 7, quod sic se habet etc. führt den Namen Johannes nicht an, um die Frage nach dem Autor zu entscheiden, sondern nur um das Textganze, das die Stelle enthält, genau und in der herkömmlichen Form zu umschreiben. — Über die Textgeschichte des Komma vgl. Künstle, Das Comma Ioanneum, Freiburg 1905.

48. Der Kanon des Konzils von Trient stimmt demnach auch hinsichtlich des Neuen Testamentes ganz mit dem Resultat überein, das durch

wissenschaftliche Untersuchung über die Tradition der Kirche ermittelt werden kann.

Der Erwähnung nicht unwert ist die Bemerkung Bonfrères Prael. c. 4, sect. 15: Nota postremo, etsi non sit verisimile hunc sacrorum librorum canonem augendum, nihil tamen vetare, quominus in posterum augeatur, sive quia possunt de novo aliqui novi libri a viris Deo plenis prodire, de quorum auctoritate divina testetur Ecclesia, sive quia potest adhuc forte scripturas aliquas, de quarum auctoritate divina hactenus dubitatum est, in canonem admittere, ut si verbi gratia Orationem Regis Manasse (de cuius auctoritate ante ceteras omnes scripturas apocryphas merito et cum fundamento dubitari potest) scripturis sacris annumeret.

4. Die Apokryphen.

49. Neben den kanonischen Büchern des Alten und des Neuen Testamentes sind seit dem 1. Jahrhundert vor Christi Geburt in großer Anzahl auch Schriften verfaßt worden, die fälschlich auf inspirierten Charakter Anspruch machten und auch wohl von einzelnen als inspiriert angesehen wurden. Diese nennt man apokryphe Schriften oder kurzweg Apokryphen.

Seit uralter Zeit gab es im Heidentum Schriften, durch die eine höhere, nicht allen zugängliche Weisheit vermittelt werden sollte; sie wurden auf göttliche Personen zurückgeführt, von den Priestern sorgfältig geheimgehalten und an heiligen, nur Eingeweihten zugänglichen Orten verwahrt; daher der Ausdruck βίβλοι ἀπόκρυφοι, libri reconditi. Ähnliche Bücher gab es in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten auch unter den Juden; namentlich waren Zauberbücher verbreitet, die auf Abraham, Moses und Salomon als Verfasser zurückgeführt wurden (vgl. 4 Esdr 14, 26 ff). In christlicher Zeit gab die bestehende Ehrfurcht gegen die Heilige Schrift dazu Veranlassung, daß allerlei nichtbiblische Bücher, die aber fälschlich biblischen Personen zugeschrieben waren, bei dem gläubigen Volke Eingang fanden. Teilweise geschah dies in guter Absicht, indem Dichtung oder Legende sich an die biblischen Stoffe anklammerten, um diese zu erweitern und dadurch Erbauung zu wecken; häufiger aber suchten die Häretiker durch solche Mittel ihre Irrlehren unter dem christlichen Volke zu verbreiten. Nach diesen Erfahrungen fand nun das Wort „apokryph" bei den Christen mancherlei weitere Anwendung. Man bezeichnete damit zum Teil pseudepigraphe Bücher, wie schon Hieronymus von den Apokryphen sagt: non eorum esse, quorum titulis praenotentur (Ep. 7, ad Laetam: *M.* 22, 877); später faßte man apokryph auch im Sinne von anonym, denn man war der Überzeugung, daß die Verheimlichung des eigenen Namens stets auf eine unredliche Absicht schließen lasse. Daneben galt als apokryph jedes Schriftwerk, das von Häretikern verfaßt oder auch nur überarbeitet worden war. So heißt es in dem sog. Dekret des Papstes Gelasius de script. div.: Cetera, quae ab haereticis sive schismaticis conscripta vel praedicata sunt, nullatenus recipit catholica et apostolica Romana ecclesia, e quibus pauca ... credidimus esse subdenda (Thiel, Ep. Rom. Pontif. 461); dementsprechend erhalten dann alle die angeführten Schriften, darunter auch die Kirchengeschichte des Eusebius, die Benennung apocrypha. Da man hierbei bloß im Auge hatte, derartige Bücher von der Vorlesung in der Kirche aus-

zuschließen, und da man die Lesung immer mehr auf die kanonischen Schriften beschränkte, so erhielt das Wort „apokryph" allmählich auch die Bedeutung von „nicht kanonisch" oder „nicht inspiriert". In diesem Sinne heißen die deuterokanonischen Stücke des Alten Testamentes mitunter apocrypha, wie oben § 34 ausgeführt ist. Eusebius rechnet dazu auch die oben § 45 erwähnten Schriftstücke, obschon er sie nicht ἀπόκρυφα, sondern νόθα nennt (H. E. 3, 25, 7: *M.* 20, 269). Diese Anwendung des Wortes ist heute noch bei den Protestanten üblich, insofern sie die deuterokanonischen Bücher nach Luthers Vorgang „Apokrypha" nennen, während die wirklichen Apokryphen bei ihnen gewöhnlich „Pseudepigrapha" heißen; doch wenden die Protestanten die Bezeichnung apokryph auch auf einige von den wirklichen Apokryphen an. Bei den Katholiken dagegen versteht man unter Apokryphen jetzt solche schriftstellerische Produkte, die nach äußerlichen Kennzeichen zwar zur Reihe der biblischen Bücher gerechnet werden könnten, die aber von der Kirche nicht als kanonisch anerkannt worden sind und zum Teil auch verwerflichen Inhalt haben. Es sind also Bücher, die sich mit der Weiterbildung biblischer Stoffe befassen oder von biblischen Verfassern herrühren wollen. Insofern diese Stoffe oder Verfasser dem Alten oder dem Neuen Testament angehören, unterscheidet man alttestamentliche und neutestamentliche Apokryphen. — Ausführlicheres siehe im KL 1, 1036 ff.

50. Die wichtigsten Apokryphen des Alten Testamentes sind: a) das Gebet des Königs Manasse, b) das dritte und vierte Buch Esdras, c) das dritte Buch der Makkabäer, d) der 151. Psalm, e) der Psalter Salomons, f) das Buch Henoch. Diese Schriften sind meist in Palästina zur Zeit des sinkenden Judentums verfaßt und haben den Zweck, das nationale Bewußtsein der Juden zu heben und dem Andringen der heidnischen Anschauung zu wehren.

Das Gebet des Königs Manasse, das griechisch, syrisch, lateinisch, koptisch, äthiopisch, armenisch und auch in einer hebräischen Übersetzung aus dem Griechischen existiert, ist mit Anknüpfung an die Stelle 2 Par 33, 11 entstanden und entspricht vollkommen der Geistesverfassung des büßenden Königs. Es findet sich zum erstenmal in der apostolischen Didaskalia bzw. griechisch in den Apostolischen Konstitutionen; auch war es einigen griechischen Kirchenschriftstellern sowie dem Julius Africanus (vielleicht schon Klemens von Rom) bekannt. Der griechische Text ist jedenfalls Original, wohl ein Bruchstück aus einem größeren Werke, und so muß sein Ursprung auf irgend einen frommen Schriftsteller aus späterer, aber noch vorchristlicher Zeit zurückgeführt werden, während allerdings die handschriftliche Überlieferung auf den Text in den Apostolischen Konstitutionen bzw. in der Didaskalia (2, 22) zurückgeht; neuestens wird sogar als sicher behauptet, der Verfasser der Didaskalia sei der Autor des Gebetes (BZ 1909, 111). Des erbaulichen Inhalts wegen ist es als Anhang in die offizielle Ausgabe der lateinischen Bibel (1592) aufgenommen. Die koptische Übersetzung befindet sich in dem Anhang des koptisch-arabischen Psalteriums von 1744, S. 449—451. (Nestle, Septuagintastudien III, 1889; IV, 1903. Funk, Didascalia et Constitutiones Apostolorum 82 ff.)

Das dritte Buch Esdras scheint ein Bruchstück eines größeren Werkes zu sein. Es kompiliert die beiden letzten Kapitel der Chronik, das ganze kanonische Buch Esdras und einen Teil des Buches Nehemias mit einer sonst unbekannten Legende über Darius und Zorobabel, bricht aber am Schlusse plötzlich ab. Die

Schrift ist ursprünglich griechisch geschrieben und steht in der alten griechischen Bibelübersetzung als „erstes Buch Esdras", während die kanonischen Bücher Esdras dort „zweites Buch Esdras" und „Buch Nehemias" heißen. Außer dem Original ist noch eine uralte lateinische (in zwei Rezensionen), eine syrische, eine äthiopische, und eine armenische Übersetzung vorhanden. Verfaßt ist das Buch wahrscheinlich gegen Ausgang des 2. Jahrhunderts v. Chr. Es ward von Josephus als Quelle gebraucht, von vielen griechischen und lateinischen Kirchenvätern zitiert und galt lange als kanonisch. In die offizielle Ausgabe der Vulgata ist es ebenfalls als Anhang aufgenommen. (Bonfrerii Prael. c. 5, sect. 2. Langen, Das Judentum in Palästina zur Zeit Christi, Freiburg 1866, 174 ff. Pohlmann, Über das Ansehen des apokryphen dritten Buches Esra: QS 1859, 257. ZAW 1899, 209; 1900, 1. Jos. Fischer, Das apokryphe und das kanonische Esrabuch: BZ 1904, 351. Rießler, Der textkritische Wert des dritten Esdrasbuches: BZ 1907, 146.)

Das vierte Buch Esdras enthält eine Reihe von Visionen, die Esdras gehabt haben soll, die aber der Zeitlage nach sämtlich der Zerstörung Jerusalems durch Titus im Jahre 70 n. Chr. entsprechen. Das Buch ist nach inneren Gründen am Ende des 1. Jahrhunderts abgefaßt; sein Original war jedenfalls hebräisch, doch ist es jetzt nur noch in lateinischer, syrischer, äthiopischer, armenischer und arabischer Übersetzung vorhanden; von einer koptischen (sahidischen) Übersetzung existiert ein kleines Bruchstück. Sämtliche Übersetzungen gehen auf einen verloren gegangenen griechischen Text zurück, der eine unmittelbare Übertragung aus dem Hebräischen darstellte. Der Verfasser des Buches war ein Jude, wenn auch in der lateinischen Übersetzung zu Anfang, zu Ende und im Text selbst Zusätze stehen, die von christlicher Hand herzurühren scheinen. Die vielfachen Übertragungen bezeugen die hohe Achtung, die das Buch im Altertum genoß; auch wird es von den Vätern wie ein kanonisches zitiert, und selbst in das kirchliche Offizium sind einzelne Stellen daraus aufgenommen. Aus diesem Grunde steht es als Anhang auch in der offiziellen Vulgataausgabe. (Vgl. Langen a. a. O. 112 ff. Den syrischen Text siehe bei Ceriani, Monumenta V 1, 45 ff und Translatio Syra Peschitto V. T. II, 1883, 553; den äthiopischen bei Dillmann, Biblia V. T. aethiopica V 153 ff, wo S. 192 ff auch mehr über die äthiopischen Texte; den armenischen in der armenischen Bibel, Venedig 1860, 1215 ff; den arabischen [Ar^1] bei Ewald in den AGW [von den Jahren 1862 und 1863] XI, Göttingen 1864, 133 und [Ar^2] bei Gildemeister, Esdrae liber quartus arabice, Bonnae 1877; das sahidische Bruchstück in der ZÄS 41, 137. Über neuere Literatur siehe BZ 1907, 111; 1908, 111; Violet, Die Esra-Apokalypse, Leipzig 1910.)

Das dritte Buch der Makkabäer, das einen historischen Kern mit legendenhafter Ausschmückung enthält, führt seinen Namen nur uneigentlich, insofern es eine Verfolgung der Juden in Ägypten durch Ptolomäus IV. Philopator (222—204) erzählt, die durch Gottes Eingreifen wunderbar endigte. Es scheint ein Bruchstück aus einem größeren Geschichtswerke zu sein und ist im griechischen Original sowie in einer syrischen und einer armenischen Übersetzung vorhanden. In der morgenländischen Kirche war es sehr verbreitet und steht deswegen in den meisten Exemplaren der griechischen Bibel (jedoch nicht im Cod. Vat. und im Cod. Sin.), während es im Abendlande unbekannt blieb. Seine Abfassung muß noch vor dem Jahre 70 n. Chr. erfolgt sein, wie die Hervorhebung der Heiligkeit des Tempels zu Jerusalem zeigt. Über die Person des Verfassers lassen sich nur Vermutungen aufstellen. (Vgl. Langen

a. a. O. 176 f. Die syrische Übersetzung siehe bei Lagarde, Libri V. T. apocryphi syriace, Lipsiae 1861 und bei Ceriani, Translatio 636—646; die armenische in der armenischen Bibel 553 ff. Gegen den historischen Charakter ist Willrich im Hermes 1904, 244.)

Als Anhang zur griechischen Psalmenübersetzung findet sich in manchen Handschriften, z. B. im Cod. Vat. und im Cod. Alex., ein hundertfünfzigster Psalm, der auch arabisch, armenisch, äthiopisch, koptisch, lateinisch und syrisch vorhanden ist. Griechisch hat er folgenden Wortlaut:

Οὗτος ὁ ψαλμὸς ἰδιόγραφος εἰς Δαυεὶδ καὶ ἔξωθεν τοῦ ἀριθμοῦ, ὅτε ἐμονομάχησεν τῷ Γολιάδ.

1. Μικρὸς ἤμην ἐν τοῖς ἀδελφοῖς μου,
καὶ νεώτερος ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ πατρός μου·
ἐποίμαινον τὰ πρόβατα τοῦ πατρός μου.
2. αἱ χεῖρές μου ἐποίησαν ὄργανον,
οἱ δάκτυλοί μου ἥρμοσαν ψαλτήριον.
3. καὶ τίς ἀναγγελεῖ τῷ κυρίῳ μου;
αὐτὸς Κύριος, αὐτὸς εἰσακούει.
4. αὐτὸς ἐξαπέστειλεν τὸν ἄγγελον αὐτοῦ,
καὶ ἥρέν με ἐκ τῶν προβάτων τοῦ πατρός μου,
καὶ ἔχρισέν με ἐν τῷ ἐλαίῳ τῆς χρίσεως αὐτοῦ.
5. οἱ ἀδελφοί μου καλοὶ καὶ μεγάλοι,
καὶ οὐκ εὐδόκησεν ἐν αὐτοῖς Κύριος.
6. ἐξῆλθον εἰς συνάντησιν τῷ ἀλλοφύλῳ,
καὶ ἐπικατηράσατό με ἐν τοῖς εἰδώλοις αὐτοῦ·
7. ἐγὼ δὲ σπασάμενος τὴν παρ' αὐτοῦ μάχαιραν
ἀπεκεφάλισα αὐτόν, καὶ ἦρα ὄνειδος ἐξ υἱῶν Ἰσραήλ.

Die Nachbildung von 1 Sm 17 ist hier ganz klar; doch wird der Psalm im Altertum ab und zu zitiert und steht auch in alten christlichen Übersetzungen des Psalteriums, sogar im mozarabischen Brevier; mitunter teilen ihn noch neuere Erklärer mit, z. B. Genebrard. (Siehe auch ZDMG 1905, 31; ZAW 1908, 65.)

Die achtzehn sog. Psalmen Salomons sind ein schönes Denkmal der gläubigen Gesinnung, welche fromme Juden zur Zeit der Eroberung Palästinas durch Pompejus bewahrten. Sie sind zwischen 63 und 48 v. Chr. ursprünglich hebräisch verfaßt, jetzt aber nur noch griechisch vorhanden. Ps 11 schließt sich genau an Bar 5 an; Ps 17 bekundet eine glühende Sehnsucht nach dem Messias und die äußerste Entrüstung über die Entweihung von Davids Thron durch einen Ausländer. Diese Psalmen stehen auch in einigen Handschriften der Septuaginta zwischen Weisheit und Sirach; im Codex Alexandrinus standen sie früher nach den klementinischen Briefen. Gleichwohl werden sie im christlichen Altertum nur selten, im Mittelalter gar nicht erwähnt. Als Beispiel steht hier der 6. Psalm nach v. Gebhardt, Die Psalmen Salomos, Leipzig 1895, 107 f:

F

Ἐν ἐλπίδι τῷ Σαλωμών.

1 1. Μακάριος ἀνὴρ οὗ ἡ καρδία αὐτοῦ ἑτοίμη ἐπικαλέσασθαι τὸ ὄνομα κυρίου·

2 ἐν τῷ μνημονεύειν αὐτὸν τὸ ὄνομα κυρίου σωθήσεται.

3 2. αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ κατευθύνονται ὑπὸ κυρίου,
καὶ πεφυλαγμένα ἔργα χειρῶν αὐτοῦ ὑπὸ κυρίου θεοῦ αὐτοῦ.
4 3. ἀπὸ ὁράσεως πονηρῶν ἐνυπνίων αὐτοῦ οὐ ταραχθήσεται ἡ ψυχὴ αὐτοῦ,
5 ἐν διαβάσει ποταμῶν καὶ σάλῳ θαλασσῶν οὐ πτοηθήσεται.
6 4. ἐξανέστη ἐξ ὕπνου αὐτοῦ καὶ ηὐλόγησεν τῷ ὀνόματι κυρίου,
7 ἐπ' εὐσταθείᾳ καρδίας αὐτοῦ ἐξύμνησεν τῷ ὀνόματι τοῦ θεοῦ αὐτοῦ·
5. καὶ ἐδεήθη τοῦ προσώπου κυρίου περὶ παντὸς τοῦ οἴκου αὐτοῦ,
8 καὶ κύριος εἰσήκουσεν προσευχὴν παντὸς ἐν φόβῳ θεοῦ.
9 6. καὶ πᾶν αἴτημα ψυχῆς ἐλπιζούσης πρὸς αὐτὸν ἐπιτελεῖ ὁ κύριος·
εὐλογητὸς κύριος ὁ ποιῶν ἔλεος τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτὸν ἐν ἀληθείᾳ.

(Der apokryphe Psalter Salomons als Anhang bei Ecker, Porta Sion, Trier 1903. Swete, The Psalms of Salomon, Cambridge 1900.

Die sog. Oden Salomons, 42 an der Zahl, sind ursprünglich wahrscheinlich griechisch verfaßt, aber nur in syrischer Übersetzung erhalten, jüdischen Ursprungs, aber von christlicher Hand erweitert; als ihre Entstehungszeit gilt das erste christliche Jahrhundert. (Flemming und Harnack, Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus dem ersten Jahrhundert, Leipzig 1910.)

Das Buch Henoch, das von den Kirchenvätern der ersten vier Jahrhunderte oft angeführt wird, ist erst seit 1800 durch eine äthiopische Übersetzung bekannt. Es enthält angeblich Engeloffenbarungen über allerlei Geheimnisse aus dem Bereiche der Engelwelt, der Menschengeschichte, der Sternenwelt und der belebten Natur, über das messianische Gericht und das messianische Reich, die in bunter Unordnung vorgeführt werden. Neben der Einleitung (Kap. 1—5) werden folgende Teile unterschieden: das angelologische Buch (Kap. 6—36), das messialogische Buch oder die Bilderreden (Kap. 37—71), das astronomische Buch (Kap. 72—82), das Geschichtsbuch (Kap. 83—90), das paränetische Buch (Kap. 91—105), der Schluß des ganzen Buches (Kap. 106 bis 108). Die Kritik ist zu dem Resultat gekommen, daß das Buch Henoch als ein Konglomerat von mehreren unter Henochs Namen gehenden Schriftwerken anzusehen ist. Die einzelnen Bestandteile rühren von jüdischen Verfassern zum Teil aus dem zweiten, zum Teil aus dem ersten vorchristlichen Jahrhundert her und sind ursprünglich hebräisch (schwerlich aramäisch) geschrieben; das jetzige Buch ist etwa sechs bis sieben Dezennien vor Beginn der christlichen Ära entstanden. Die Ähnlichkeit mancher Stellen im Neuen Testament mit Stellen im Buche Henoch ist nicht etwa die Folge literarischer Abhängigkeit, sondern rührt von dem Bestreben der neutestamentlichen Schriftsteller her, die Ideen in allgemein bekannten Formen und Bildern auszudrücken; nur Jud 14 f ist ein Zitat aus dem Buche Henoch (1, 9). Ein Teil der griechischen Übersetzung, ungefähr ein Fünftel des Ganzen, ist neuestens aufgefunden worden, und auch ein lateinisches Fragment ist vorhanden. (Liber Henoch aethiopice, ed. Dillmann 1851, übersetzt und erklärt von demselben 1853. Langen, Judentum 35 ff. Dillmann in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie der Wissenschaften 1892, 1039. Flemming und Radermacher, Das Buch Henoch, Leipzig 1901. Flemming, Das Buch Henoch. Äthiopischer Text, Leipzig 1902. Charles, The Ethiopic version of the book of Enoch, Oxford 1906; das Original sei teilweise aramäisch, teilweise hebräisch gewesen. Martin, Le livre d'Hénoch traduit sur le texte éthiopien, Paris 1906; eine italienische Übersetzung des Henochbuches ist angezeigt in der BZ 1909, 111.) Außer dem äthiopischen Buche Henoch gibt es noch ein slavisches Henochbuch.

Zu nennen sind ferner: das Buch der Jubiläen, Τὰ Ἰωβηλαῖα, οἱ Ἰωβηλαῖοι, auch ἡ λεπτὴ Γένεσις, ἡ Λεπτογένεσις (und ähnlich) oder Buch Kufale (Mashafa Kufale) genannt. Es ist eine nach Jubeljahren geordnete und mit jüdischen Theologumenen ausgeschmückte Überarbeitung der Genesis und eines Teiles vom Buche Exodus, wahrscheinlich in der letzten Hälfte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts in Palästina hebräisch verfaßt, erhalten in äthiopischer und etwa ein Drittel auch in lateinischer Übersetzung; beide Übersetzungen stammen aus griechischer Vorlage, die jedoch nicht mehr vorhanden ist. (Dillmann, Mashafa Kufale sive Liber Iubilaeorum . . . aethiopice, Kiliae 1859. Charles, Mashafa Kufale or the aethiopic version of the hebrew book of Jubilees, Oxford 1895; englische Übersetzung davon London 1902. Rönsch, Das Buch der Jubiläen oder die Kleine Genesis, Leipzig 1874; lat. Text.) — Die Testamente der zwölf Patriarchen, ursprünglich hebräisch abgefaßt. Der hebräische Text ist verloren gegangen; die griechische Übersetzung aus dem Hebräischen ist eine Erweiterung des Urtextes und rührt von einem Christen aus dem Anfang des 2. Jahrhunderts her. Ferner gibt es eine armenische und eine altslavische Übersetzung; vom Testament Naphthalis existiert auch ein hebräischer Text, der wohl unter Benutzung des griechischen Textes angefertigt ist; vom Testament Levis auch ein aramäisches Fragment. Der griechische Text ist öfters gedruckt; so z. B. bei *M.* 2, 1037 ff; Sinker, Testamenta XII Patriarcharum, Cambridge 1869 (dazu: Testamenta XII Patriarcharum. Appendix, Cambridge 1879); Charles, The greek versions of the Testaments of Twelve Patriarchs, Oxford 1908 (vgl. dazu Perles, Beihefte zur Orientalistischen Literaturzeitung, Berlin 1908, 2, 10 ff; Wahrmann in der Byzantinischen Zeitschrift 1909, 603 ff). Die armenische Übersetzung findet sich in der von den Mechitaristen herausgegebenen Sammlung alttestamentlicher Apokryphen, Venedig 1896; die altslavische ist veröffentlicht von Tichonrawow, Petersburg 1863. Robert Grosseteste, Bischof von Lincoln († 1253), lieferte eine lateinische Übersetzung, die öfters auch separat gedruckt wurde, z. B. Hagenau 1532, Paris 1549. Auch Übersetzungen in modernen Sprachen sind vorhanden, so eine deutsche, Basel 1539; Augsburg 1543 (Testament und abschrifft der zwölff Patriarchen); eine niederländische, Antwerpen 1551; eine englische von Charles, London 1908. Über kritische Fragen siehe ZNW 1900, 106 141 187; BZ 1905, 335; 1907, 335. — Das vierte Buch der Makkabäer, eine griechische Abhandlung (λόγος φιλοσοφώτατος), die den stoischen Satz beweisen will, daß die Vernunft Herrin über die Affekte sei. Dies geschieht zunächst durch eine philosophische Betrachtung über den Lehrsatz, dann durch Beispiele aus der Geschichte (Hoherpriester Onias, der von Antiochus Epiphanes abgesetzt wurde; Eleazar; die sieben makkabäischen Brüder und ihre Mutter). Die Schrift wird von Hieronymus (z. B. De viris ill. c. 13) und andern mit Unrecht dem Flavius Josephus zugeschrieben, in dessen Werken sie öfters abgedruckt zu finden ist. Sie ist veröffentlicht von Swete im dritten Bande seiner Septuagintaausgabe; eine syrische Übersetzung bei Ceriani, Translatio 646—659; eine kritische Ausgabe des syrischen Textes veranstaltete Bensly-Barnes, Cambridge 1895. — Die Himmelfahrt des Moses (Assumptio Moysi, Ascensio Mosis, Ἀνάληψις Μωυσέως), erhalten in einem einzigen Fragment lateinischer Übersetzung, zum erstenmal ediert von Ceriani, Monumenta I 55 ff; neuerdings von Clemen, Die Himmelfahrt des Mose, Bonn 1904 (vgl. auch Langen a. a. O. 102 ff). — Die Ascensio

Isaiae, äthiopisch (aus griechischer Vorlage), die aus zwei Erzählungen besteht: aus einem Bericht über den Märtyrertod des Propheten Isaias unter Manasse und aus einem Bericht über eine Vision des Propheten zur Zeit des Königs Ezechias. Diese zwei Teile stellten ursprünglich zwei Schriften dar, die nicht miteinander verbunden waren. Schon Sixtus von Siena (Bibliotheca sancta, Coloniae 1576, 70) unterscheidet sie, indem er die erste Anavasis id est Ascensus (Ἀναβατικὸν Ἡσαΐου bei Epiphanius, Ascensio Isaiae bei Hier., Comm. in Is. 64, 4: *M.* 24, 622) nennt, während er von der zweiten sagt: Exstat visio quaedam, titulo Esaiae, Venetiis impressa (das Jahr des Druckes gibt Sixtus nicht an). Diese Vision muß die Ὅρασις Ἡσαΐου bei Euthymius Zigabenus sein. (Dillmann, Ascensio Isaiae aethiopice et latine, Lipsiae 1877. Charles, The Ascension of Isaiah, London 1900. Grenfell-Hunt, The Amherst Papyri. I: Ascension of Isaiah and other theological fragments, London 1900. Tisserant, Ascension d'Isaïe, traduction de la version éthiopienne avec les principales variantes des versions grecque, latine e slave, introduction et notes, Paris 1909.) — Die Apokalypsen Baruchs, von denen hier angeführt sei: die syrische Apokalypse, eine Übersetzung aus dem Griechischen. Das Original (hebräisch?) ist nicht lange nach der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 n. Chr. verfaßt. Den Schluß dieser Apokalypse bildet der sog. 1. Brief Baruchs, der auch in der offiziellen Bibelausgabe der unierten Syrochaldäer mitten unter den kanonischen Büchern des Alten Testamentes, und zwar nach dem Briefe des Jeremias steht. (Biblia sacra iuxta versionem simplicem, quae dicitur Pschitta II, Mausili 1888, 415—419; hieraus abgedruckt bei Hoberg, Die älteste lateinische Übersetzung des Buches Baruch, Freiburg 1902, 86 ff. Patrologia Syriaca I 2, Paris. 1907, 1055 ff: Liber Apocalypsis Baruch, filii Neriae, translatus de Graeco in Syriacum. Praefatus est, textum Syriacum vocalium signis instruxit, latine vertit, notis illustravit Michael Kmosko; ebd. 1207 ff auch der sog. 1. Brief Baruchs syrisch mit lateinischer Übersetzung.) Die griechische Apokalypse, die in abgekürztem Text auch slavisch existiert, entstand im 2. Jahrhundert n. Chr. Die äthiopische Apokalypse, die auch dem Propheten Jeremias (Τὰ Παραλειπόμενα Ἱερεμίου τοῦ προφήτου) zugeschrieben wird, ist aus einer griechischen Vorlage hervorgegangen, deren Entstehung in das zweite christliche Jahrhundert verlegt wird (Dillmann, Chrestomathia aethiopica, Lipsiae 1866). — Endlich ist zu nennen eine große Anzahl ähnlicher Schriften, deren Titel bei den Kirchenschriftstellern erwähnt werden oder im Decretum Gelasianum (bei Thiel, Ep. Rom. Pontif. 464 ff) und im Corpus iuris canonici dist. 15, c. 3 (vgl. ZNW 1902, 226 f) nachgesehen werden können. Besondere Verbreitung fanden die Apokryphen in Abessinien (siehe auch Goldschmidt, Bibliotheca aethiopica, Leipzig 1893). Auch das mandäische Königsbuch kann als ein Apokryphum gelten (vgl. ZA 1905, 64). — Näheres über die Apokryphen siehe in dem Artikel „Apokryphen-Literatur" im KL 1, 1048 ff und im Artikel „Pseudepigraphen des Alten Testamentes" in der REP Bd 16; ZAW 1905, 208; ferner bei Lagrange, Notes sur le Messianisme au temps de Jésus: RB 1905, 481; Couard, Die religiösen und sittlichen Anschauungen der alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen, Gütersloh 1907; Lagrange, Le Messianisme chez les Juifs, Paris 1909; Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi III[4], Leipzig 1909; Felten, Neutestamentliche Zeitgeschichte I, Regensburg 1910. Eine Sammlung der alttestamentlichen Apokryphen gaben heraus: J. A. Fabricius unter dem Titel Codex Pseudepigraphus Veteris Testamenti

collectus, castigatus, testimoniisque, censuris et animadversationibus illustratus, zuerst Hamburg 1713, dann mit einem zweiten Band bereichert ebd. 1722—1723, sowie Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testamentes, 2 Bde, Tübingen 1900. Teilweise hierher gehören: Lagarde, Libri Veteris Testamenti apocryphi syriace, Lipsiae 1861; Fritzsche, Libri Veteris Testamenti graece etc., Lipsiae 1871; Hilgenfeld, Messias Iudaeorum, Lipsiae 1869; André, Les Apocryphes de l'Ancien Testament, Florence 1903.

51. Die zum Neuen Testament gehörige Apokryphenliteratur ist überaus reichhaltig und umfaßt, soweit sie noch vorhanden ist, vier den neutestamentlichen Bestandteilen analoge Klassen: Evangelien, Apostelgeschichten, Briefe und Apokalypsen. Die hierher zu rechnenden Schriften sind meist aus der Absicht hervorgegangen, zu erbauen; zum Teil sind es auch häretische Parteischriften, und fast alle zeichnen sich durch Wundersucht und abenteuerliche Erweiterung der neutestamentlichen Tatsachen aus.

Das Hebräerevangelium, bezeugt bei Klemens von Alexandrien (Strom. 2, 9, 45), Origenes, Eusebius und Hieronymus. Bruchstücke sind mitgeteilt bei Origenes in Matth. 15, 14 (*M.* 13, 1290: Gebot der Liebe), in Io. 2, 6 (*M.* 14, 131); bei Eusebius, H. E. 3, 39, 17 (*M.* 20, 299: vor Jesus angeklagte Sünderin; vgl. Jo 8, 1 ff); bei Hieronymus, De vir. ill. 2 (*M.* 23, 611: Auferstehung Jesu und Erscheinung vor Jakobus; vgl. 1 Kor 15, 7), in Matth. 12, 17 (*M.* 26, 78: geheilte Hand), 23, 35 (*M.* 23, 174: Zacharias, Sohn des Jojada), 27, 51 (*M.* 26, 215), Ep. 120, ad Hedib. 8, 1 und Ep. 18, 9 (*M.* 22, 992 367: Tempelschwelle bei Jesu Tod geborsten); ad Hedib. 8, 2 (vgl. BZ 1907, 415), in Ez. 16, 13 (*M.* 25, 137), in Is. 40, 9 (*M.* 24, 405: Jesus am Haar vom Heiligen Geist, „seiner Mutter", auf den Tabor getragen; vgl. Orig. in Io. 2, 6), Adv. Pelag. 3, 2 (*M.* 23, 570: Jesus, aufgefordert zum Täufer zu gehen, zweifelt an seiner eigenen Sündelosigkeit und Weisheit), in Is. 11, 1 ff (*M.* 24, 144: Theophanie bei Jesu Taufe); ferner Parabel von ungetreuen Knechten, die das anvertraute Gut verschwenden (vgl. Mt 25, 14 ff und Lk 15, 13 30; 19, 16—19; siehe Resch, Agrapha², Leipzig 1906, 388, fragm. XIII). Das Hebräerevangelium war das Evangelium der Nazaräer oder der gemäßigten Ebioniten. Nach Hieronymus (De vir. ill. 16: *M.* 23, 633) wird es schon bei Ignatius (Ad Smyrn. 3) zitiert. Auf Grund seiner häretischen Färbung in der uns bekannten Gestalt wird seine Entstehung (von Belser) um das Jahr 140 angesetzt (vgl. Iustin., Dial. c. Tryph. 47). Es war in aramäischer Sprache mit hebräischen Lettern geschrieben (Hier., Adv. Pelag. 3, 2: *M.* 23, 633) und vielleicht schon um 200 ins Griechische übersetzt, da Klemens von Alexandrien und Origenes es kennen. W. F. Adeney hält das Hebräerevangelium für unabhängig von den kanonischen Evangelien (s. BZ 1905, 223). In der jetzigen Gestalt hängt es aber deutlich von Matthäus, Lukas und Johannes ab. Barnes (vgl. BZ 1905, 442) identifiziert es mit den Λόγια und hält das von Hieronymus beschriebene Hebräerevangelium für eine Kompilation aus Λόγια und Markus. (Rouvanet, Étude exégétique et critique de l'Évangile des Hébreux, Cahors 1904.)

Das Ebionitenevangelium, nur bezeugt und durch Fragmente charakterisiert bei Epiphanius (Haer. 30: *M.* 41, 409), beruht auf den Synoptikern, am meisten auf Matthäus, von dem es aber Jesu Geburtsgeschichte und Genealogie verwarf; der Ausdruck ἡ λίμνη Τιβεριάδος erinnert an Johannes

(6, 1). Es scheint die zwölf Apostel redend eingeführt zu haben und wird deshalb auch mit dem von Origenes (Hom. 1 in Luc.) genannten τὸ ἐπιγεγραμμένον τῶν δώδεκα εὐαγγέλιον gleichgestellt. Man fühlt eine vegetarianische, dem jüdischen Opferwesen abholde Tendenz. Epiphanius nennt es εὐαγγέλιον ἑβραικόν, was Harnack für ungeschichtlich hält, während Belser (Einleitung 807) die Bezeichnung davon herleitet, daß das Werk auf dem hebräischen Matthäus beruhe. Es war das Evangelium der häretischen Ebioniten in Batanäa, die sich von dem echten Christentum in judenchristlicher Tendenz noch weiter entfernt hatten als die ihnen verwandten, aus gleichem Ursprung hervorgegangenen Nazaräer. Die Abfassungszeit muß vor Origenes liegen.

Das Petrusevangelium wird im christlichen Altertum durch Origenes, Eusebius, Theodoret (Haer. fab.: *M.* 83, 355) und Hieronymus (De vir. ill. 1: *M.* 23, 610) bezeugt. Bouriants fand in einem Mönchsgrabe zu Akhmin ein größeres Fragment (siehe Harnack in den Texten und Untersuchungen IX, 1893), das den größten Teil der Geschichte des Leidens und der Auferstehung Jesu umfaßt. Somit setzt das Petrusevangelium die vier kanonischen Evangelien voraus und hat sie benutzt, was sich am deutlichsten für Markus zeigt. Dabei erweitert es die Berichte nach Art der Midraschim und verbindet sie mit Vorstellungen aus der jüdischen Literatur (vgl. Stockes in der Neuen kirchlichen Zeitschrift Bd 13 u. 14). Den Text durchzieht antijüdische Tendenz (Herodes verurteilt Jesus, Juden kreuzigen ihn). In der Form führt es Petrus redend ein und stützt die Berichte auf seine Autorität, indem es ihn als Verfasser hinstellt. Eine andere Spur des Werkes zeigt Usener in der ZNW 1902, 353. Das Evangelium ist von doketischen Anschauungen erfüllt. Nach Origenes (in Matth. 10, 17: *M.* 13, 875) hielt es die Brüder Jesu für Söhne Josephs aus früherer Ehe; Eusebius zufolge (H. E. 6, 12, 3—6: *M.* 20, 545) ist es zur Zeit des Bischofs Serapion von Antiochia in Rhossos von den katholischen Christen gebraucht, aber nach Kenntnisnahme durch den Bischof verworfen worden, was Eusebius und Hieronymus billigen. Es ist also um die Mitte des 2. Jahrhunderts in Syrien entstanden. Die Didaskalia benutzt es; dagegen ist die Meinung Harnacks, daß auch Justin es benutzt habe, zu verwerfen (siehe Belser, Einleitung 813). Völter will das Petrusevangelium dem Ägypterevangelium gleichsetzen (ZNW 1905, 368 ff). — Über ein zweites Petrusevangelium, das durch ein zu Akhmin entdecktes Papyrusmanuskript überliefert ist und Gespräche des Auferstandenen mit seinen Jüngern in koptischer Übersetzung enthält, vgl. C. Schmidt, Eine bisher unbekannte altchristliche Schrift in koptischer Sprache: Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akad. der Wissenschaften, Berlin 1895. Die Schrift ist wahrscheinlich in gnostischen Kreisen um 150—180 entstanden.

Das Ägypterevangelium wird von Klemens von Alexandrien, Origenes, Hippolytus und Epiphanius erwähnt und bekämpft. Es ist ein enkratitisches Schriftwerk, das die allgemeine physische Überwindung des Geschlechtslebens lehrt (Strom. 3, 6, 45; 3, 9, 63—66; 3, 13, 92 f: *M.* 8, 1152 1165 f 1193). Nach Hippolytus (Philos. 5, 7: ed. Dunker 136) fanden die Naassener darin ihre Seelenlehre wieder, nach Epiphanius (Haer. 62, 2: *M.* 41, 1052) die Sabellianer ihren Modalismus. Harnack hält es für die älteste Evangelienschrift der ägyptischen Landeskirche, was aber am Einspruch des Klemens und Origenes scheitert: beide stellen ihm nämlich die vier kanonischen Evangelien entgegen und halten es mit dem Evangelium der Zwölf für eines der ersten Beispiele unbefugter Evangelienabfassung. Nichtsdestoweniger stützte es

sich besonders auf die Synoptiker. Das Evangelienfragment von Fajum, das eine Parallele zu Mt 26, 30—34; Mk 14, 26—30 ist (vgl. Schanz in der QS 1885; Belser, Einleitung 819), gehört ihm wahrscheinlich an (vgl. darüber Bickell, Ein Papyrusfragment eines nichtkanonischen Evangeliums: ZkTh 1885 f; Bickell hält es für Bruchstücke der Logia). Abgefaßt ist das Ägyptenevangelium in der Mitte des 2. Jahrhunderts in Ägypten.

Das Matthiasevangelium und die Überlieferungen (Paradosen) des Matthias. Origenes nennt unter den von unbefugter Hand verfaßten Evangelien auch ein κατὰ Ματθίαν εὐαγγέλιον (Hom. 1 in Luc.); Eusebius stellt es als häretisches Machwerk auf gleiche Stufe mit dem Petrusevangelium. Über den Inhalt machen beide keine Angaben. Zahn (Geschichte des neutestamentlichen Kanons II 751) hält das Evangelium für ein und dasselbe Werk mit den Paradosen des Matthias, von denen Klemens von Alexandrien spricht und drei Bruchstücke anführt (Strom. 2, 9, 45; 3, 4, 26; 7, 17, 108: *M.* 8, 981 1132; 9, 552). Diese scheinen die Schrift als eine Mischung heidnisch-philosophischer und christlicher Lehrausprüche zu charakterisieren, die Matthias in den Mund gelegt werden. Das Werk ist von Übertreibungen nicht frei. Klemens hat es als Apokryphum ohne Bedeutung betrachtet. Harnack glaubt, man habe die Paradosen in gläubigen Kreisen als wirkliche Apostelschrift angesehen. Allein dem widerspricht die geringe Bezeugung und die Behandlung bei Klemens. Schlatter (Die Kirche Jerusalems von 70 bis 130, Gütersloh 1898) möchte den achten Bischof Matthias von Jerusalem (120) als Verfasser ansehen.

Von einem Philippusevangelium geben Epiphanius (Haer. 26, 13: *M.* 41, 351) und Leontius von Byzanz (De sectis actio 3, 1) Kunde. Es enthält, nach einem Fragment bei Epiphanius zu schließen, nicht Mitteilungen über Reden und Taten Jesu, sondern Geheimlehren über die Antworten, welche die zum Himmel eingehende Seele den Geistermächten zu geben hat und die Christus dem Philippus geoffenbart haben soll. Der Verfasser trug „Dualismus und Äonenlehre" vor und verwarf die Ehe. Die Schrift ist offenbar häretisch.

Ein Thomasevangelium, dessen Verfasser angeblich der Apostel Thomas war, wird von Origenes, Eusebius, Hippolytus und Cyrillus von Jerusalem bezeugt und ist vielleicht auch schon Irenäus bekannt gewesen. Origenes (Hom. 1 in Luc.: *M.* 13, 1803) hält es für das Werk eines unbefugten Schreibers, Eusebius für ein häretisches Produkt; Hippolytus weiß es im Gebrauch der Naassener und führt eine gnostisch klingende Stelle daraus an (Philos. 5, 7: Dunker 140); Cyrillus von Jerusalem schreibt die Abfassung den Manichäern zu (Catech. 6, 31: *M.* 33, 593). Außer diesen Nachrichten hat die Literatur ein evangelienartiges Buch unter dem Namen Thomas in zwei griechischen Rezensionen und in lateinischer, syrischer und slavischer Übersetzung aufbewahrt. Es handelt von der Kindheitsgeschichte Jesu und schließt mit der Geschichte des zwölfjährigen Erlösers. In der Geburtsgeschichte sieht es von Lukas ab, enthält auffallende Ergänzungen zu Matthäus und entfernt sich in der Geschichte des zwölfjährigen Jesus wieder von Lukas. Es ist frei von häretischem Geiste, erzählt wohl groteske Wunder, hat aber nicht die von Hippolyt zitierte Stelle. Wenn das Werk mit dem im Altertum bekannten im ganzen das gleiche ist, so muß es jedenfalls überarbeitet und von häretischen Sätzen gereinigt worden sein. Übrigens bezeichnet es sich selbst als Werk des Israeliten Thomas, nicht des Apostels Thomas, dem

das Thomasevangelium des Altertums zugeschrieben wurde. (Vgl. BZ 1903, 436; 1904, 441. Conrady möchte dem Evangelium mythologischen Untergrund geben.)

Das Protevangelium des Jakobus will selbst kein Evangelium, sondern nur eine historia (Erzählung) sein. Der Name Protevangelium stammt vermutlich vom ersten Herausgeber Postel (1552). Ihrem Inhalte nach ist die Schrift ein Leben Marias bis zu den Jugendjahren Jesu und erzählt Marias Geburt, Tempeldienst, Besuch bei Elisabeth, Vermählung mit Joseph, den Zensus, Jesu Geburt in Bethlehem, einige Züge des Jugendlebens, einschließlich der Ankunft der Magier, des bethlehemitischen Kindermordes, der Rettung Johannes' des Täufers, der Ermordung des Zacharias. Die Erzählung ist gewandt und anschaulich, aber nicht frei von Derbheiten. Als Tendenz ist die Verbreitung der Wahrheit von der Jungfrauschaft Marias in und nach der Geburt zu erkennen, wofür eigenartige Beweise vorgeführt werden, die bei Matthäus und Lukas fehlen. Auch die Abstammung Marias von David ist stark hervorgehoben. Harnack glaubt in der Schrift die Verarbeitung verschiedener Quellen über Maria erblicken zu können. Einer sichern Bezeugung begegnen wir erstmals bei Origenes, der es neben dem Petrusevangelium als Quelle dafür nennt, daß die Brüder Jesu aus einer früheren Ehe Josephs herstammten (in Matth. 10, 17: *M.* 13, 878). Zitate bei Justin dem Märtyrer und Klemens von Alexandrien sind nicht erwiesen. Das Werk dürfte also aus der Mitte des 2. Jahrhunderts stammen und ist bedeutsam als Bezeugung der biblischen Kindheitsgeschichte Jesu. Bei Bestimmung des Verfassers, der in den Kreisen der Judenchristen gesucht wird, ist nicht zu übersehen, daß über jüdisches Kultwesen unrichtige Angaben unterlaufen. (Über Bruchstücke siehe ZNW 1902, 96; 1903, 106; BZ 1905, 223. E. Revillout bietet als Bruchstück eines Jakobsbuches einen koptischen Auferstehungsbericht und die Begegnung von Emmaus; vgl. BZ 1906, 443.)

Vom Thomasevangelium und vom Protevangelium des Jakobus hängt das arabische Kindheitsevangelium ab, eine tendenzlose, der Phantasie freien Raum lassende Beschreibung des Jugendlebens Jesu bis zum zwölften Jahre. Interessant ist die Mitteilung, daß Jesus in der Höhle zu Bethlehem beschnitten wurde (vgl. Epiph., Haer. 20, 1: *M.* 41, 273), und die Berechnung des Aufenthalts in Ägypten auf drei Jahre (gegen zwei bei Epiph., Haer. 20, 48: *M.* 41, 276). Die Schrift war ursprünglich syrisch verfaßt. (Siehe Tischendorf, Ev. apocr. 181—209.)

Vom Protevangelium des Jakobus hängt das häretische, im 5. Jahrhundert entstandene Evangelium des Pseudo-Matthäus ab, eine Legende über Marias Geburt und Vermählung, Jesu Geburt und Jugendleben. Es will ursprünglich hebräisch geschrieben und von Hieronymus ins Lateinische übersetzt worden sein. Als Weg der Flucht nach Ägypten bezeichnet es die via eremi. (Tischendorf a. a. O. 50—112.)

Das Evangelium der Geburt Marias beschreibt das Leben Marias bis zur Geburt Jesu und ist lateinisch erhalten. Es schließt sich eng an Matthäus und Lukas an, enthält aber auch Züge aus dem Protevangelium und aus Pseudo-Matthäus und ist somit nicht vor dem 5. Jahrhundert entstanden. Häretische Tendenz liegt nicht vor. Herausgegeben sind die Apocrypha de beata Maria virgine von Chaine im Corpus Script. orient. Ser. I, tom. VII, Lipsiae 1909. Über den Tod Marias handeln auch zwei sahidische Papyrusblätter der

Straßburger Sammlung, abweichend von den bei Lagarde veröffentlichten Nachrichten (siehe BZ 1906, 223).

Die Historia S. Iosephi ist ein Leben Josephs und stammt aus der Feder eines ägyptischen Monophysiten sehr später Zeit. Joseph gilt als Vater Jesu secundum carnem, obwohl die Konzeption durch den Heiligen Geist gelehrt wird; Johannes der Täufer wird als cognatus Iesu bezeichnet.

Von einem heute unbekannten apokryphen Andreasevangelium spricht die Gelasianische Dekretale de libris recipiendis et non recipiendis (siehe Preuschen, Analecta 59). Dort wird auch ein Barnabasevangelium erwähnt, für das aber ältere Spuren fehlen (ebd.). Den Namen Barnabasevangelium trägt ferner eine Schrift des 14. oder 16. Jahrhunderts, worin ein abgefallener Christ Jesus zu Gunsten des Mohammedanismus predigen läßt. Das Werk ist italienisch abgefaßt und mit arabischen Glossen versehen (vgl. Londsdale and Laura Ragg, The Gospel of Barnaba edited and translated from the italian manuscript, in the imperial library at Vienna, Oxford 1907). Dagegen dürften für das im Gelasianischen Dekret ebenfalls genannte Bartholomäusevangelium Pseudo-Dionysius Areopagita (De myst. theol. 1, 3: *M.* 3, 1000) und Epiphanius Monachus (De vita ss. Deiparae 25) zeugen (siehe Revillout, Les évangiles des XII apôtres et de St. Barthélemy, bei Graffin et Nau, Patrol. orient. II, 2; Bardenhewer, Geschichte der altkirchl. Lit. I 408; BZ 1906, 444).

Das Evangelium des hl. Nikodemus besteht aus den sog. Pilatusakten zur Schilderung des Leidens Christi und aus einer Beschreibung der Höllenfahrt Christi. Die geschichtlichen Begebenheiten werden durch willkürliche Zutaten und abenteuerliche Ausschmückungen erweitert. Die Abfassung der Schrift wird in ihrer überlieferten Gestalt der nachkonstantinischen Zeit zugewiesen. Demgemäß sind die früheren Angaben über Pilatusakten bei Justin (Apol. I 35 48: *M.* 6, 384 400) und die Erwähnung von Nachrichten des Pilatus an Klaudius bei Tertullian (Apol. 5, 21: *M.* 1, 290 403) und Eusebius (H. E. 2, 2: *M.* 20, 141) auf eine ältere Schrift zu beziehen. — Zur Literatur siehe Bardenhewer a. a. O. und Johannissean in Handeß Amsoreah 1894, 278.

Origenes kennt ein Basilidesevangelium, das eine Darstellung des ganzen Evangeliums sein wollte, und verwirft es (Hom. 1 in Luc.: *M.* 13, 1803). Neben den synoptischen Evangelien haben der Schrift wohl noch andere Quellen (angebliche Worte des Matthias) zu Grunde gelegen. Windisch (Das Evangelium des Basilides: ZNW 1906, 236) möchte das Basilidesevangelium nicht wie Zahn für eine Harmonie, sondern für einen Lukas in eigener Bearbeitung halten. Irenäus erwähnt Adv. haer. 3, 11, 9 (*M.* 7, 891) ein Evangelium der Wahrheit, das mit den Evangelien der Apostel, d. h. mit den kanonischen nichts gemeinsam hatte. Es ist das Evangelium, das die Valentinianer benutzten. Gnostische Geistesprodukte waren auch das Judasevangelium der Kainiten (Iren., Adv. haer. 1, 31, 1: *M.* 7, 704; Epiph., Haer. 38, 1: *M.* 41, 656), das Evangelium der Vollendung und das Evangelium der Eva (Epiph., Haer. 26, 3: *M.* 41, 334).

Mit den apokryphen Evangelien ist endlich an die in den kanonischen Evangelien nicht enthaltenen vorgeblichen Worte Jesu zu erinnern, die teils in einzelnen Zitaten, teils in besondern Sammlungen erhalten sind. Die Möglichkeit der Echtheit einzelner ist zuzugeben. Doch sind auf Papyrus gefundene Fragmente

von Sammlungen weder den Logia des Papias gleichzusetzen noch mit Sicherheit einem apokryphen Evangelium, z. B. dem Ägypterevangelium, zuzuteilen, sondern vielleicht Exzerpte verschiedener Herkunft, worunter sich auch ganz pantheistische Anklänge finden. (Siehe die Sammlung bei Resch, Agrapha; Grenfell-Hunt, Sayings of our Lord, London 1897.)

Testament unseres Herrn Jesus Christus betitelt sich eine Schrift, welche Unterweisungen des auferstandenen Heilandes an seine Jünger zu enthalten behauptet. Nach einer Schilderung der letzten Zeiten folgt eine ausführliche Kirchenordnung über Kirchengebäude, Hierarchie, Kult und Wohltätigkeit. Geschrieben will das Werk sein von Johannes, Petrus und Matthäus. Als Abfassungszeit des Textes in der heutigen Überlieferung kommt erst das 5. Jahrhundert in Betracht. Die Heimat scheint Syrien zu sein. Herausgegeben wurde die Schrift 1899 in Mainz von Rahmani (Testamentum D. N. I. Christi nunc primum edidit, latine reddidit et illustravit Ign. Ephraim. II Rahmani). Über den Wert des Buches vgl. F. X. Funk, Das Testament unseres Herrn und die verwandten Schriften, Mainz 1901; A. Baumstark, Überlieferung und Bezeugung der Διαθήκη τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ: Röm. Quartalschr. 1904; Bardenhewer in der Liter. Rundschau 1901, 65 ff.

Mehr der polemischen als der apokryphen Literatur gehört das Antievangelium des Celsus an (vgl. Dide, Das Antievangelium des Celsus, deutsch von Saager, Frankfurt 1907).

Unter die apokryphen Apostelgeschichten sind zu zählen die Predigt des Petrus und die Predigt des Paulus. Von ersterer sind nur zusammenhangslose Reste erhalten. Sie ist bezeugt bei Klemens von Alexandrien (Strom. 1, 29, 182: *M.* 8, 929), Origenes (in Io. 13, 14: *M.* 14, 424) und von Eusebius, der sie verwarf (H. E. 3, 3, 2: *M.* 20, 217). In den erhaltenen Fragmenten sind Parallelen zu den Seligpreisungen bei Lukas zu beachten. Die Schrift ist wohl katholischen Ursprungs und ohne häretische Tendenz gewesen. Waiz setzt ihre Entstehung um das Jahr 130 an (vgl. ZNW 1903, 335; BZ 1904, 221). Die Predigt des Paulus ist durch die pseudo-cyprianische Schrift De rebaptismate (c. 17) bezeugt und scheint mit abgeschmackten Erdichtungen und nichtigen Behauptungen erfüllt gewesen zu sein, so z. B. daß sich Jesus eigener Sünden angeklagt habe.

Von den Akten des Petrus sind ansehnliche Reste mit dem Mythus über Simon Magus erhalten. Die Schrift war gnostischen Charakters, was aus der Verwerfung der Ehe und der Annahme des Wassers als eucharistischen Elementes hervorgeht. Sie wurde von Kommodian um 250 benutzt und ist nach Ficker (Petrusakten, Leipzig 1902) im 2. Jahrhundert in Bithynien entstanden. Nach Papst Innozenz I. ist sie von Leucius verfaßt, nach Lipsius und Zahn um 150—170. (Vgl. C. Schmidt, Die alten Petrusakten, Leipzig 1903.)

Die Akten des Paulus sind am vollständigsten in der koptischen Übersetzung eines Heidelberger Papyrus enthalten, der die Akten des Paulus und der Thekla nebst dem apokryphen Briefwechsel mit den Korinthern umfaßt. Fragmente finden sich auch in der pseudo-cyprianischen Caena. Die älteste Bezeugung bieten Tertullian (De bapt. 17: *M.* 1, 1219), Hippolytus (in Dan. 3, 29, 4; vgl. Bonwetsch, Studien, Leipzig 1897, 27) und Origenes (in Io. 20, 12: *M.* 14, 599). Die Anzahl der Stichen beziffert der Codex Claromontanus auf 3600. Die Schrift stammt von einem katholischen Autor, ist aber inhaltlich legen-

bär, wenngleich nicht ohne Anlehnung an die Geschichte des Apostels und seiner Zeit. (C. Schmidt, Akta Pauli. Übersetzung, Untersuchungen, koptischer Text, Leipzig 1904. C. Clemen, Miszellen zu den Paulusakten: ZNW 1904. Corssen, Der Schluß der Paulusakten: ZNW 1906, 317. Holzhey, Die Theklaakten, München 1905. Corssen, Die Urgestalt der Paulusakten: ZNW 1903, 22. BZ 1903, 436.)

Die Akten des Petrus und Paulus enthalten (einen Reisebericht und) den Bericht über das Martyrium der beiden Apostel. Sie sind katholischen Ursprungs und wohl zur Verdrängung der gnostischen Petrusakten im 3. Jahrhundert geschrieben worden. Die ersten Spuren finden sich bei Hippolytus (Philos. 6, 20). Über ein koptisches Fragment vgl. BZ 1907, 224.

Die Akten des Andreas, ursprünglich ebenfalls gnostisch verfaßt (siehe Epiph., Haer. 47: *M.* 41, 851; Philastr., De haer. 88: *M.* 12, 1200), sind teilweise, und zwar in katholischer Übersetzung erhalten.

Akten des Johannes werden von Eusebius (H. E. 3, 25, 6: *M.* 20, 269) mit den Akten des Andreas als häretisch verworfen und auch von Epiphanius und Philastrius (a. a. O.) als solche gekennzeichnet. Erhalten sind nur Bruchstücke, z. B. über den Tod des Apostels. Die Schrift scheint sich an die Geschichte des Apostels, besonders an die Apokalypse angelehnt und neben frei erdichteten Bestandteilen auch geschichtliche Züge enthalten zu haben (siehe Belser, Einleitung 861). Sie ist wahrscheinlich um 150—200 von einem Valentinianer verfaßt und ursprünglich syrischer Herkunft. Das Diatessaron Tatians dürfte benutzt worden sein. (Conolly, The original language of the syriac acts of John: Journal of theological studies 1907, 249. Catergian, De obitu Ioannis apostoli narratio, Viennae 1877; armenisch und lateinisch.)

Akten des Thomas sind in griechischer und syrischer Sprache erhalten. Nach den Angaben des hl. Augustinus Contra Faustum 22, 79 (*M.* 42, 452) und des Epiphanius a. a. O. waren sie ursprünglich von häretischem Geist erfüllt. In ihrer jetzigen Form ist dieser nicht mehr zu beobachten, so daß wir es mit einer katholischen Überarbeitung zu tun haben. Nach v. Gutschmid (Rhein. Museum für Philologie, Neue Folge Bd 19) enthalten sie geschichtliche Züge. Im allgemeinen haben sie eine lehrhafte Tendenz. Sie scheinen um 250 zu Edessa von einem Schüler des Bardesanes verfaßt worden zu sein. (Vgl. Mancini, Per la critica degli Acta apocrypha Thomae: Reale academia di Torino Bd 39; über eine bezügliche Glosse der altenglischen Evangelienübersetzung zu Jo 20, 24 und 21, 2 siehe BZ 1907, 437.)

Akten des Philippus werden erstmals im Decretum Gelasianum erwähnt. Sie scheinen am Ende des 4. Jahrhunderts von einem katholischen Verfasser geschrieben zu sein. Die bedeutendsten Fragmente sind nach einem vatikanischen Kodex des 11./12. Jahrhunderts von Batiffol in den Analecta Bollandiana Bd 9 herausgegeben worden.

Von den Akten des Matthäus ist der Schlußabschnitt erhalten. Sie sind ursprünglich rechtgläubig abgefaßt nnd entstammen dem 4./5. Jahrhundert.

Die Thaddäuslegende findet sich in ihrer ältesten Gestalt bei Eusebius (H. E. 1, 13: *M.* 20, 120). Außerdem liegt sie in syrischer Bearbeitung vor (vgl. G. Philipps, The doctrine of Addai, London 1876) und ist in armenischer Sprache gedruckt zu Venedig und Jerusalem 1868. Sie enthält neben der Bekehrungsgeschichte Edessas auch den Briefwechsel Jesu mit Abgar (vgl. hierzu S. Weber, Die katholische Kirche in Armenien, Freiburg 1903, 54—92).

Bartholomäusakten sind aus armenischer Quelle von Mösinger übersetzt und publiziert worden unter dem Titel: Vita et martyrium Sancti Bartholomaei apostoli ex sinceris fontibus armeniacis in linguam latinam conversa, Salisburi 1877. Über ein Martyrium des hl. Lukas vgl. Bessarione Ser. 2, VIII 128.

An apokryphen Briefen besitzt die christliche Literatur den sicher unechten Briefwechsel des Abgar mit Jesus; ferner den sog. dritten Korintherbrief des Apostels Paulus, der bei den Syrern und noch länger bei den Armeniern zum Kanon gerechnet wurde, jetzt aber als ein Bestandteil der Paulusakten (siehe oben) erkannt ist (vgl. Vetter, Der apokryphe dritte Korintherbrief, Wien 1904). Dem hl. Paulus wird auch ein Laodiceerbrief zugeschrieben, dessen Existenz in Kol 4, 16 eine scheinbare Stütze hat. Er ist in lateinischer Sprache vorhanden und findet sich vom 6. bis 15. Jahrhundert häufig in Bibelhandschriften. Seinem Inhalt nach ist er eine Sammlung paulinischer Stellen; zur Altersbestimmung bietet er keine Handhabe. Die älteren Erwähnungen des Laodiceerbriefes (z. B. im Fragm. Murat.) dürften sich eher auf einen andern, verlornen oder auf den von Marcion als Laodiceerbrief behandelten und zugestutzten Epheserbrief beziehen. Erst ein liber de divinis scripturis aus dem 5. Jahrhundert zitiert eine Stelle des lateinischen Laodiceerbriefes. Ohne Spur ist der im Muratorischen Fragment erwähnte Alexandrinerbrief, der nicht mit dem Hebräerbrief gleichgesetzt werden darf, sofern er als marcionitisch bezeichnet wird. Ein Bruchstück von einem Sacramentarium und Lectionarium des 7. Jahrhunderts aus Bobbio wird von Zahn ohne zureichenden Grund als Rest des Alexandrinerbriefes angesehen; Bardenhewer dagegen erkennt in ihm das Fragment einer Homilie (Geschichte der altkirchl. Lit. I 462). Der Briefwechsel zwischen Paulus und Seneca (13 Briefe, herausgegeben von Fr. X. Kraus in der QS 1867, 603) wird von der Mehrzahl der Forscher mit dem von Hieronymus De vir. ill. 12 erwähnten Briefwechsel gleichgestellt und sein Ursprung in die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts verlegt. Andere halten ihn für verloren und sehen in den erhaltenen Briefen eine Fiktion des Mittelalters. Eine dritte Gruppe möchte in den Briefen einen altchristlichen Grundstock und Zitate einer Überarbeitung im karolingischen Zeitalter erblicken. Neuestens hat Nestle auf die Erwähnung eines Andreasbriefes in der Abgarlegende hingewiesen (ZNW 1903, 270; BZ 1904, 221).

Auch das prophetische Buch des Neuen Testamentes hat seine apokryphen Seitenstücke. Näher bekannt sind die Petrus- und Paulusapokalypse. Die Petrusapokalypse wird von vielen Forschern im Muratorischen Fragment erwähnt gefunden. Petrus von Alexandrien hat sie nicht nur zitiert, sondern auch kommentiert (vgl. Eus., H. E. 6, 14, 1: *M.* 20, 549); Eusebius (vgl. H. E. 3, 3, 2; 25, 4: *M.* 20, 219 269) und Hieronymus (De vir. ill. 1: *M.* 23, 601) haben sie entschieden als unecht verworfen. Doch blieb sie noch lange in Gebrauch. Der Kanon des Codex Claromontanus führt sie mit der Stichenzahl an, und es ist daraus ersichtlich, daß sie nur geringen Umfang hatte. Mit dem Petrusevangelium wurde auch ein Fragment der Petrusapokalypse gefunden, etwa 131 Stichen groß. Da die Schrift auf mehrere Christenverfolgungen zurückweist, ist sie wohl im Anfang des 2. Jahrhunderts verfaßt worden. Sie enthält in ihren erhaltenen Teilen eine phantasievolle Beschreibung himmlischer Herrlichkeit und der Strafen der Verdammten. (Vgl. v. Gebhardt, Das Evangelium und die Apokalypse des Petrus, Leipzig

1893.) — Die Paulusapokalypse wird im Décretum Gelasianum genannt. Sie ist griechisch und in vielen morgenländischen und abendländischen Übersetzungen erhalten geblieben, unter denen sich aber Abweichungen im Umfang zeigen. Die Schrift will zur Zeit Theodosius' des Großen auf Weisung eines Engels zu Tarsus unter dem Hause des Paulus aufgefunden und nach Jerusalem geschickt worden sein; sie ist also um diese Zeit, und zwar in Palästina entstanden und verbreitet worden. Die früheste Spur des Buches findet sich in den Traktaten des hl. Augustinus zum Johannesevangelium, wo es verworfen wird. Inhaltlich knüpft es an die Verzückung Pauli in den dritten Himmel an und beschreibt die Wanderung des Apostels mit einem Engel in die Stadt der Gerechten, das Land der Sanftmütigen und den Gewahrsam der Verdammten. Im Mittelalter war diese Scheinoffenbarung sehr beliebt und hat wohl auch auf Dante zur Abfassung der Divina Commedia eingewirkt. Ein griechischer Text ist von Tischendorf herausgegeben in seinen Apocalypses apocryphae, Lipsiae 1866. Dem ursprünglichen Text stand nach allgemeiner Annahme näher die lateinische Übersetzung, welche James herausgab (Apocrypha anecdota, Cambridge 1893).

Das Decretum Gelasianum nennt außerdem noch eine Revelatio, quae appellatur Thomae apocrypha und eine Revelatio, quae appellatur Stephani apocrypha. Über diese beiden ist nichts weiteres bekannt. P. v. Winterfeld vermutet, daß unter der Apocalypsis Stephani die schon von Gennadius 697 erwähnte Schrift De inventione et translatione S. Stephani des Priesters Lucian zu denken sei, worin dieser die göttliche Offenbarung zur Auffindung der Reliquien des hl. Stephanus beschreibt (siehe ZNW 1902, 358).

Endlich ist noch die Apokalypse des hl. Bartholomäus zu nennen, die koptisch vorhanden ist (siehe P. Bacau, Fragment d'apocryphes coptes: Mémoires publiés, Le Caire 1905; vgl. BZ 1905, 222).

Die apokryphen Evangelien standen im Mittelalter in hoher Verehrung und bilden die Grundlage von einigen der bedeutendsten mittelhochdeutschen Dichtungen. Aus ihnen stammen die Marienleben Wernhers von Tegernsee, Walthers von Rheinau und Philipps des Kartäusers, die Kindheit Jesu von Konrad von Fußesbrunn und der erste und zweite Teil des Passionals. (Vgl. Reinsch, Die Pseudo-Evangelien von Jesu und Marias Kindheit in der romanischen und germanischen Literatur, Halle 1879.)

Literatur, Ausgaben und Übersetzungen. — Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden, Braunschweig 1883—1890. C. Tischendorf, Acta apostolorum apocrypha ex triginta antiquis codicibus graecis, Lipsiae 1851. Acta apostolorum apocrypha. Post C. Tischendorf denuo ediderunt R. A. Lipsius et M. Bonnet I, Lipsiae 1891; II 1, 1898; Supplementum I: Acta Thomae, ed. Bonnet, Lipsiae 1883; Supplementum II: Acta Andreae, ed. Bonnet, Parisiis 1895. Bonnet, Acta Philippi, Acta Thomae, Acta Barnabae, Parisiis 1902. W. Wright, Apocryphal Acts of the apostles, edited from syriac manuscripts, London 1871 (I: The syriac texts; II: The english translation). Vetter, Die armenischen apokryphen Apostelakten: OChr; Ders. in der QS 1888 und 1889. Die armenische Petrusapokalypse: QS 1888. Graffin et Nau, Patrologia orientalis II, Paris. 1905. W. E. A. Budge, The contendings of the apostles I, London 1899 (äthiopischer Text mit englischer Übersetzung). E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen, Tübingen und Leipzig 1904. Evangelia apocrypha, ed. C. Tischendorf, Lipsiae 1853; 2. Ausgabe besorgt von Fr. Wilbrandt 1876. E. Nestle,

Novi Testamenti graeci Supplementum, Lipsiae 1896. Hilgenfeld, Novum Testamentum extra canonem receptum, Lipsiae 1884. F. Robinson, Coptic apocryphal gospels, Cambridge 1896. M. N. Speranskij, Die slavischen apokryphen Evangelien, Moskau 1895 (russisch). Bearbeitungen siehe bei Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur I, Freiburg 1902. Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons II, 2. Belser, Einleitung in das Neue Testament. Zahlreiche Aufsätze in der ZNW seit 1900 und in der BZ seit 1902. Burdo, La sainte vierge et les apocryphes. Études 108. Vetter, Die armenische Dormitio Mariae übersetzt: QS 1902. Lewis, Acta mythologica apostolorum transcribed from an arab. manuscript: Horae Semiticae III. Chaine, Le cycle de la vierge dans les Apocryphes éthiopiens: Mélanges de la Faculté orientale de l'Université St. Joseph, Beyrouth (Syrie) 1906. A. Berendts, Die handschriftliche Überlieferung der Zacharias- und Johannes-Apokryphen, Leipzig 1904. Resch, Agrapha, 2. Aufl., Leipzig 1906. Bludau, Papyrusfragmente des neutestamentlichen Textes: BZ 1906, 25.

II. Allgemeiner Teil.

Erster Abschnitt.

Vorbemerkungen.

52. Die Frage, inwieweit die Heilige Schrift *unverfälscht* überliefert ist, kann in zweifacher Weise beantwortet werden, je nachdem sich die Untersuchung auf die *kritische* oder auf die *dogmatische* Integrität der Überlieferung bezieht.

Unter kritischer Integrität versteht man die unverfälschte Überlieferung der Buchstabenform, unter dogmatischer die des wesentlichen Inhalts. Als solcher ist dem Wesen der Heiligen Schrift zufolge nicht bloß die Glaubens- und Sittenwahrheit, sondern auch der geschichtliche Inhalt der Bibel zu fassen (siehe oben § 21). Die dogmatische Integrität ist von der kritischen, nicht aber die kritische von der dogmatischen abhängig, d. h. es kann keine dogmatische Änderung in der Heiligen Schrift ohne kritische Entstellung des Textes gedacht werden, wohl aber sind bloße Textesänderungen möglich, ohne daß dadurch der dogmatische Inhalt der Bibel alteriert würde. So z. B. kann Jo 10, 30 die Lehre von der Wesensgleichheit des Vaters mit dem Sohne gar nicht entstellt werden, wofern nicht der eine oder andere Ausdruck geändert wird; dagegen ist es für den Inhalt ganz irrelevant, ob Ps 78, 51 אָהֳלֵיהֶם oder אָהֳלֵיהֶם, ebd. 72 כִּתֹּם oder בְּתֹם gelesen wird, und noch mehr, ob Gn 49, 11 עִירֹה oder עִירוֹ, Ps 70, 4 יָשׁוּבוּ oder יָשֹׁבוּ, ob Lk 7, 24 ἐξήλθατε oder ἐξεληλύθατε steht. Bei einer durch längere Zeit überlieferten Schrift ist die dogmatische Unverfälschtheit recht gut möglich, die kritische Integrität aber nach alltäglicher Erfahrung undenkbar.

53. Für den *Zweck der Einleitungswissenschaft* kommt zunächst die *dogmatische Integrität* der Heiligen Schrift in Betracht. Da aber diese nur durch einen gewissen Grad kritischer Unversehrtheit gewährleistet wird, so muß die Einleitung in die Heilige Schrift nachweisen, ob die kritische Integrität jenen Grad von Genauigkeit besitzt, der zur dogmatischen Integrität erforderlich ist.

Die kritischen Abweichungen, die bei Vervielfältigung eines Textes durch Schreibfehler, Umstellungen, Auslassungen, Wiederholungen u. dgl. eintreten, sind gewöhnlich zu unbedeutend, um den wesentlichen Inhalt zu beeinträchtigen. Möglich aber bleibt immerhin, daß die kritische Ungenauigkeit auch die dog-

matische Richtigkeit bei der Heiligen Schrift aufhebt, entweder negativ, wie wenn Ps 22, 17 כָּאֲרִי für חֲרוּ (כָּרוּ) steht, oder positiv, wenn z. B. Mt 26, 26 gelesen würde: τοῦτο ἔσται τὸ σῶμά μου. Aus diesem Grunde ist, wenn der kanonische Charakter der Heiligen Schrift wissenschaftlich dargetan werden soll, der Beweis erforderlich, daß die unvermeidlichen kritischen Veränderungen in der Bibel nicht einen Grad erreicht haben, der ihren Charakter als Quelle unseres Glaubens beeinträchtigen müßte.

54. Als Kriterien zur Erkenntnis der Beschaffenheit eines Schrifttextes und insbesondere der biblischen Texte dienen innere: Sprachcharakter und Schrift, und äußere: das Verhältnis der einzelnen überlieferten Exemplare zueinander, die anderweitig vorkommenden Zitate aus den betreffenden Schriften und ihre Übersetzungen in andere Sprachen.

Unter Sprachcharakter ist hier die geschichtliche Form zu verstehen, die eine Sprache zu irgend einer Zeit angenommen hat. Es ist eine wissenschaftliche Tatsache, daß alle Sprachen, solang sie im Volksmunde leben, einer fortwährenden Veränderung unterliegen. Aus der sprachlichen Form eines Textes kann deswegen ebenso wie aus dem Kunststil von Gebäuden und Statuen auf die Zeit geschlossen werden, in der die betreffenden Geisteswerke entstanden sind. Trägt demnach eine Schrift in ihrem sprachlichen Ausdruck das Gepräge einer Zeit, die jünger ist als ihr Verfasser, so wird damit schon der Gedanke an die kritische Genauigkeit ihrer Überlieferung abgewiesen. Der Text z. B., in dem uns die Gudrun überliefert ist, muß viele Veränderungen erlitten haben; denn die aus dem Anfang des 16. Jahrhunderts stammende Handschrift, die jenen Text enthält, weist eine andere Sprachform auf als die, die um 1210, zur Zeit der Abfassung des Gedichtes, üblich war.

Die Schrift, in der die biblischen Bücher überliefert sind, gehört aus zwei Gründen hierher. Auf der einen Seite unterliegt der Schriftzug ähnlichen Veränderungen wie der Sprachcharakter und der Kunststil, so daß aus der äußeren Beschaffenheit einer Schrift das Zeitalter ihrer Entstehung gefolgert werden kann. Dies findet zwar auf die biblischen Bücher keine direkte Anwendung, insofern ihre Autographen nicht mehr vorhanden sind; wohl aber muß das Alter der Dokumente, die aus Überlieferung die Stelle der Autographen vertreten, nach der Beschaffenheit des Schriftzuges ermessen werden. Nur dieses Erkenntnismittel sagt uns z. B., daß die handschriftliche Überlieferung des Neuen Testamentes bis ins 4. Jahrhundert hinaufreicht. Auf der andern Seite dient die Schriftart als Mittel zur Beurteilung, inwieweit der Bibeltext durch Verstöße beim Abschreiben beeinträchtigt sein mag. Viele Schreibfehler rühren nämlich von der Ähnlichkeit einzelner Buchstaben miteinander her. So kann in der phönizischen und älteren hebräischen Schrift j mit z, in der späteren Quadratschrift aber nur j mit v verwechselt werden, und in der griechischen Unzialschrift ist die Ähnlichkeit des A, Δ und Λ eine Ursache vieler Verstöße. Ferner sind die ursprüngliche scriptio continua und die spätere Worttrennung Tatsachen, deren Kenntnis für die kritische Beurteilung des Textes von höchster Wichtigkeit ist. Hiernach erscheint beispielsweise die Stelle Ps 106, 7 in der griechischen Übersetzung καὶ παρεπίκραναν ἀναβαίνοντες ἐν τῇ ἐρυθρᾷ θαλάσσῃ in kritischer Hinsicht identisch mit der hebräischen Lesart בַּיַּמְרוּ עַל־יָם בְּיַם־סוּף, weil der Übersetzer den ursprünglich zusammenhängenden Text gelesen hat בַּיַּמְרוּ עַלְיָם בְּיַם סוּף.

Die Textesexemplare beider Testamente sind teils gedruckt teils handschriftlich vorhanden. Sie sind in beiden Gestalten so häufig, daß sie über die Geschichte des Textes für einen langen Zeitraum zuverlässigen Aufschluß geben.

Zitate stehen zum Teil in der Heiligen Schrift selbst, und namentlich im Neuen Testament werden Stellen aus dem Alten Testament angeführt; außerdem aber sind Bibelzitate in kleinerer Anzahl bei den jüdischen und in zahlloser Menge bei den christlichen Schriftstellern aller Zeiten zu finden. Ihre Wichtigkeit richtet sich nach dem Zeitalter der Schriftsteller, von denen sie angeführt werden.

Übersetzungen vertreten die Stelle der Originale für die Zeit, aus der von diesen keine Textesexemplare vorliegen; so dient der griechische Text des ersten Makkabäerbuches statt des verloren gegangenen hebräischen Urtextes. Für die Zeit, aus der Exemplare des Originaltextes vorhanden sind, vertritt die Übersetzung die Stelle eines weiteren Exemplars. Übertragungen lassen nämlich auf die Gestalt des Urtextes schließen, und zwar nicht bloß wenn sie treu, sondern auch wenn sie verfehlt sind; ja oft gestattet eine irrige Übersetzung einen zuverlässigeren Schluß auf den ursprünglichen Wortlaut als eine richtige. Wenn z. B. im griechischen Text des Buches Ekklesiastikus, der aus dem Hebräischen übersetzt ist, 25, 22 (15) ἰὸν oder φάρμακον stände, so bliebe es zweifelhaft, ob der ursprüngliche Ausdruck חֵמָה, מְרֹרָה oder רֹאשׁ gelautet haben mag; die fehlerhafte Übersetzung κεφαλή aber setzt es außer Zweifel, daß רֹאשׁ dastand. Ebenso ist der lächerliche Mißgriff der äthiopischen Übersetzung (Londoner Polyglottenbibel) von 1 Kor 12, 28: wawahaba egziabcher ezna, „Gott setzte ein Ohr in der Gemeinde", eine Garantie für die Textleslesart οὖς, wie sie durch keine richtige Übersetzung hätte gegeben werden können.

55. Die Untersuchung über die Integrität der Heiligen Schrift läßt sich am besten so anstellen, daß die Überlieferung des Textes in ihren einzelnen Denkmalen rückwärts verfolgt und geprüft wird.

Die beiden Endpunkte in der Reihe der Überlieferung sind einerseits die Autographen der biblischen Verfasser, anderseits die jetzt gedruckt vorhandenen Texte. Jene Urschriften sind aber verloren gegangen, und auch nach ihnen fehlen noch die nächsten Glieder der Überlieferung, besonders für das Alte Testament. Demnach scheint es geratener, vom Gegebenen, d. h. vom heutigen Texte auszugehen und die Überlieferung bis möglichst nahe an ihren Anfang zu verfolgen.

56. Als überlieferter Text, von dem die Untersuchung auszugehen hat, erscheint bei einigen Büchern ein hebräisches, bei andern ein griechisches, bei einzelnen Abschnitten auch ein aramäisches Wortgefüge. Wegen dieser Verschiedenheit muß die Untersuchung in manchen Einzelheiten besonders geführt werden.

Die Einzeluntersuchung wird z. B. notwendig, wo Sprache und Schrift der einzelnen Urkunden ein Zeugnis für die Überlieferung abgeben, oder wo die hebräischen und die griechischen Texte auf verschiedene Weise vervielfältigt worden sind.

57. In hebräischer Sprache ist der größte Teil des Alten Testamentes erhalten. Aramäisch sind die Stücke Esdr 4, 8 bis 6, 18; 7, 12—26; Gn 31, 47 zwei Worte und Dn 2, 4 bis 7, 28 (auch Jer 10, 11) überliefert. Griechisch sind die Bücher Tobias, Judith, Est 10, 4 bis 16, 24, Weisheit, Ekklesiastikus, Baruch, Dn 3, 24—90; 13, 1 bis 14, 42 und die beiden Makkabäerbücher sowie das ganze Neue Testament auf uns gekommen.

Von diesen griechischen Texten sind einige nur Übersetzungen, deren Originale verloren gegangen sind, wovon aber erst später die Rede sein wird. Der aramäische Dialekt im Alten Testament wurde früher meistens chaldäisch genannt. Vom Buche Ekklesiastikus sind in neuerer Zeit beträchtliche Teile des hebräischen Textes wiederaufgefunden worden.

Zweiter Abschnitt.

Die Sprachen der Heiligen Schrift.

1. Das Hebräische.

58. Hebräisch heißt eine semitische Sprache, die zuerst von den Urbewohnern der Landschaft zwischen dem Mittelmeer und der arabischen Wüste gesprochen, dann von den daselbst erobernd auftretenden Kanaanitern angenommen und endlich von diesen dem Babylonier Abraham und dessen Nachkommen, den Juden, übermittelt worden ist.

In dem ganzen semitischen Sprachstamm, wozu noch der assyrische, der aramäische und der arabische Sprachzweig gehören, nimmt das Hebräische genealogisch wie räumlich eine Mittelstufe ein. Die ältesten bekannten Stämme, die es redeten, sind die semitischen Urbewohner von Palästina, die in der Bibel unter den Namen Avvim, Emim, Enacim, Rephaim, Zuzim vorkommen. Die chamitischen Kanaaniter, von den Klassikern Phönizier genannt, die von Westen her teils zur See teils über die Landenge von Sues in Palästina eindrangen und sich mit den dort ansässigen Bewohnern zu einem Volke verbanden, nahmen die Landessprache nach einem in der Sprachgeschichte oft beobachteten Gesetze an. Als nämlich Abraham nach Gottes Geheiß in Palästina einzog, waren die Kanaaniter schon so lange dort, daß ihre ursprüngliche Sprache vergessen war, und so ward die einzig übliche semitische Sprache, das Hebräische, zumal da sie dem Aramäischen des Ankömmlings verwandt war, die Muttersprache für die Familie der Patriarchen. In Ägypten blieb sie teils wegen des abgeschlossenen Wohnsitzes der Israeliten teils aus Reaktion gegen die ägyptische Bedrückung beibehalten. Der Name hebräisch (ἑβραῖος, aramäisch עִבְרִי) stammt aus der Bezeichnung עִבְרִי (daher לָשׁוֹן עִבְרִית, γλῶττα Ἑβραία), die die Juden bei andern Völkern erhielten und die sie sich selbst beilegten, wenn sie mit Fremden verkehrten oder sich in Gegensatz zu fremden Völkern stellen wollten. Das Wort ist am besten als Patronymikum von עֵבֶר, dem Enkel Sems (Gn 10, 24), zu verstehen. Erwähnt muß auch noch eine andere Ableitung werden: die Septuaginta übersetzt Gn 14, 13 עִבְרִי mit ὁ περάτης = der Jen-

seitige, d. i. der von jenseits des Euphrats (des Jordans?) Kommende oder der aus dem Uferlande des Euphrats Stammende; denn עִבְרִי als Appellativum bezeichnet sowohl das jenseitige Land als auch das Uferland. In der hebräischen Bibel kommt nur der Name שְׂפַת כְּנַעַן (Is 19, 18) und יְהוּדִית (4 Kg 18, 26 28. Is 36, 11 13. Neh 13, 24) vor, während der griechisch geschriebene Prolog zum Buche Ekklesiastikus die Bezeichnung ἑβραϊστί kennt. Nur dialektische Verschiedenheit vom Hebräischen zeigen das Phönizische, das durch die Kolonien der Phönizier auch nach Nordafrika gebracht wurde und uns dort als Punisch entgegentritt, und das Moabitische. Beide Dialekte werden mit dem Hebräischen unter der Bezeichnung kanaanäisch zusammengefaßt. Auch die Ammoniter und Edomiter haben das Hebräische gesprochen; letztere wegen ihrer Abstammung von Abraham. Die Nachkommen Abrahams von Agar und Ketura kamen früh außer Berührung mit ihren Stammesverwandten und nahmen deshalb arabische Dialekte an. (Schröder, Die phönizische Sprache, Leipzig 1869, Einleitung. ZDMG 1900, 631. Dornstetter, Abraham, Freiburg 1902. Brockelmann, Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen I, Berlin 1908, Einleitung.)

59. In der Reihe sämtlicher semitischen Sprachen gehört das Hebräische nicht mehr zu den altertümlichen, sondern zeigt schon bei seinem ersten Auftreten in der Literatur eine Ausbildung, die auf eine lange sprachgeschichtliche Entwicklung hindeutet.

Der Gang aller Sprachentwicklung ist der, daß die innere Gestaltung einer Sprache (Lautsystem, Wortbildung, Abwandlung) in demselben Grade ärmer wird, als die Sprache an äußerer Fortbildung (durch Ideenerweiterung und Periodenbau) gewinnt. Unter den semitischen Sprachen hat nun das Arabische am längsten den ursprünglichen Charakter bewahrt, da bei den abgeschlossenen Stämmen der Wüste kein Anstoß zu äußerer Entwicklung vorhanden war. Erst als die geistige Umwälzung, die der Mohammedanismus herbeiführte, ihre Wirkung in der Sprache äußerte, erreichte das Arabische eine Stufe der Sprachbildung, die man als jüngere bezeichnen muß. Auf einer solchen Stufe steht aber das Hebräische schon in den ältesten Büchern des Alten Testamentes. Zur Erklärung dieser Tatsache muß zweierlei beachtet werden. Erstens waren die Kanaaniter oder Phönizier ein hochgebildetes Volk, dessen Sprache schon vor Israels Übersiedlung nach Ägypten einen großen Teil ihrer Geschichte durchlebt hatte, und es ist anzunehmen, daß die mit ihnen in stetem Verkehr lebende Patriarchenfamilie in ihrer Sprache von ihnen sehr beeinflußt war, und daß daher auch die ältesten Sprachdenkmale der Israeliten schon eine vorgeschrittene Bildungs- oder Verbildungsstufe zeigen müssen. Dazu kommt zweitens, daß uns diese ältesten Urkunden, nämlich der Pentateuch und das Buch Josue, schwerlich in ihrem ursprünglichen Ausdruck erhalten sind. Es ist eine oft beobachtete Tatsache, daß die Texte von Büchern, die mit dem Leben eines Volkes innig verwachsen sind, in jeder sprachgeschichtlichen Periode dem jeweiligen Ausdruck angepaßt, gleichsam in denselben übersetzt werden. Dies ist beispielsweise in unserer deutschen Literatur mit dem Reineke Vos, mit den Volksbüchern, zuletzt mit Luthers Bibelübersetzung geschehen. In der Literatur des israelitischen Volkes ist der nämliche Fall eingetreten, was sich positiv aus einer Anzahl von Textstücken ergibt, die im Alten Testament zweimal aus verschiedenen Zeiten angeführt werden (mit vielen nicht dazu

gehörigen gesammelt bei Böttcher, Ausführliches Lehrbuch der hebräischen Sprache I 23). Besonders instruktiv ist darunter Ps 17, der schon 2 Sm 22 angeführt wird und von dieser früheren Aufzeichnung an mehr als neunzig Stellen durch jüngere Sprachgestaltung abweicht (Tract. Soph. 8). Hiernach muß angenommen werden, daß wir auch den Pentateuch und Josue nur in einer jüngeren Neuschreibung besitzen, wie sie etwa zur Zeit Davids oder Salomons mundgerecht war. Eine ältere Sprachstufe zeigen die „kanaanäischen" Glossen in den Tell el Amarna-Briefen, z. B. abadat, sie geht zu Grunde; jazkur, er möge gedenken; hullu, Joch = עֹל. (Über die Tell el Amarna-Briefe, soweit sie hier in Frage kommen, siehe Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament, 3. Aufl. von Zimmern und Winckler, Berlin 1903, 652 f.)

60. Diesem Tatbestand ist es auch zuzuschreiben, daß der sprachliche Ausdruck der ältesten und der jüngsten Bücher der hebräischen Bibel wohl eine merkliche Verschiedenheit zeigt, daß aber diese für den entsprechenden langen Zeitabstand nur gering zu nennen ist.

Die sprachliche Entwicklung, die in den Büchern des Alten Testamentes beobachtet werden kann, ist im einzelnen nachgewiesen bei Keil, Einleitung in das Alte Testament § 13—16 (siehe auch Hävernick-Keil § 31 f). Sie ist für einen Zeitraum, der dem von Kero und Otfried bis auf uns gleichkommt, sehr geringfügig. Zur Erklärung dieser Tatsache hat man wohl gesagt, die semitischen Sprachen seien überhaupt nicht so wie andere der Veränderung unterworfen; allein diese Behauptung ist in ihrer Allgemeinheit innerlich unrichtig und äußerlich durch den raschen Verfall des Phönizischen seit dem Zeitalter Alexanders d. Gr. und des Punischen, seitdem das Gebiet von Karthago römische Provinz geworden war, widerlegt. Nur in der Beschränkung kann sie zugestanden werden, daß die Juden in der Abgeschlossenheit ihrer Gebirge die Sprache nicht so schnell veränderten wie die im Weltverkehr stehenden Phönizier. Ferner darf auch nicht übersehen werden, daß der Pentateuch, ähnlich wie später der Koran, auf das ganze geistige Leben des Volkes einen unberechenbaren Einfluß ausgeübt hat. So wie daher die Sprachform des Korans die spätere arabische Literatur vollständig beherrscht, so müssen wir auch in den späteren jüdischen Büchern die Wirkung des Einflusses anerkennen, den der mosaische Ausdruck auf alle folgenden jüdischen Schriftsteller ausgeübt hat. Das hebräische Alte Testament gibt uns deshalb kein treues Bild von der während seiner Abfassung im Leben der Sprache vorgegangenen Weiterbildung; seine ältesten Bücher sind im Ausdruck jünger, die spätesten Bücher aber altertümlicher als die bei ihrer Abfassung lebende Volkssprache. Im Pentateuch und im Buche Josue verraten diesen Tatbestand auch die Archaismen, die sich in die Neuschreibung hineingerettet haben (z. B. at als Endung der 3. Person Sing. Fem. Perf. Qal; vielleicht un als Endung der 3. Person Plur. Perf. Qal), ähnlich wie in modernen Ausgaben der lutherischen Bibelübersetzung manche antiquierte Bezeichnungen fortleben. Immerhin aber ist der zwischen den älteren und den jüngeren Büchern beobachtete Sprachunterschied von hoher Bedeutung; er beweist nämlich, daß die späteren Juden die Textesform heilig gehalten und sich nicht von willkürlicher Gleichmacherei haben leiten lassen. Diejenigen Schriften, die erweislich aus nachexilischer Zeit stammen, tragen deutlich den Einfluß des Aramäischen an sich. Wenn nun die früheren Bücher von diesem Einfluß ziemlich unberührt sind, so folgt daraus, daß sie seit der Zeit des Exils in ihrer sprachlichen Gestalt unangetastet geblieben sind.

61. Das absolute Alter der Sprachform in den hebräischen Büchern des Alten Testamentes kann annähernd durch Vergleichung mit profanen Schriftstücken bestimmt werden, und es ergibt sich daraus, daß die Abfassung der bezeichneten Bücher mit den Hauptperioden des israelitischen Volkslebens zusammenfällt.

Von der literarischen Tätigkeit der vorchristlichen Juden selbst besitzen wir, abgesehen von der aus der Zeit des Königs Ezechias stammenden Siloahinschrift, kein anderes Denkmal als die Bücher des Alten Testamentes. (Vorchristliche apokryphe Literatur kommt hier nicht in Betracht.) Von den Moabitern und Phöniziern dagegen, deren Dialekte dem Hebräischen verwandt waren, sind mehrere Schrifttexte erhalten, die zur Vergleichung mit den alttestamentlichen Büchern herangezogen werden können. Das Schriftdenkmal der Moabiter ist eine Steininschrift des 4 Kg 3, 4 genannten moabitischen Königs Mesa, die aus der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts v. Chr. stammt. Die Mesainschrift hat zwar einige sprachliche Erscheinungen, die schon auf die jüngere, nachexilische Sprachperiode hinweisen, zeigt aber sonst vorherrschend einen altertümlichen Charakter, und in dieser Hinsicht sind ihr das Buch der Richter, die Bücher Samuels, ein Teil der Psalmen und die Sprichwörter sowie die älteren Prophetenschriften ähnlich. Hieraus kann mit Recht geschlossen werden, daß die genannten Bücher seit der ersten Königszeit sprachlich unangetastet geblieben sind. Von den Büchern Moses' und Josues muß bei der nämlichen Vergleichung gesagt werden, daß in ihnen in bestimmten archaistischen Eigentümlichkeiten die Kennzeichen einer noch älteren Sprachstufe erhalten sind, und daß also ihr Text wenigstens teilweise noch viel länger intakt geblieben ist. (Schlottmann, Die Siegessäule Mesas, Halle 1870. Smend und Socin, Die Inschrift des Königs Mesa von Moab, Freiburg 1886. Lagrange in der RB 1901, 522. ZDMG 1905, 233 723 743. Vgl. auch die Literatur zu § 70.) Die phönizischen Denkmäler sind zahlreicher. Hier kommen jene in Betracht, die dem 4. und 3. Jahrhundert v. Chr. angehören. Sie zeigen eine so degenerierte Sprachform, daß die der exilischen und nachexilischen Periode angehörenden biblischen Bücher Ezechiel, Daniel, Paralipomena, Esdras, Nehemias, Esther ihnen gegenüber altertümlicher erschienen, was daraus zu erklären ist, daß die biblischen Schriftsteller dieser Zeit sich noch den Sprachgebrauch der früheren Bücher zum Muster nahmen, trotzdem sie sich dem Einfluß des Aramäischen nicht entziehen konnten. Wenn das Phönizische einzelne altertümliche Formen bewahrt hat, wie Stade in den Morgenländischen Forschungen, Leipzig 1875, 214 betont, so wird dadurch das Verhältnis nicht anders, denn durch Vergleichung mit den älteren Büchern kann bestimmt werden, daß die Entstehungszeit der besprochenen Bücher nach der Königszeit liegt, so daß auch hier von sprachlicher Seite eine ganz treue Textesüberlieferung verbürgt wird.

62. Seit Abfassung der letzten Bücher des Alten Testamentes ist die hebräische Sprache ausgestorben und später nur noch als liturgische oder als gelehrte Sprache kultiviert worden. Diese Tatsache bietet eine um so größere Wahrscheinlichkeit, daß die Textesüberlieferung des hebräischen Alten Testamentes treu und tadellos geblieben ist.

Durch den babylonischen König Nabuchodonosor verlor der jüdische Staat seine Selbständigkeit, und der größere Teil des Volkes wurde in Babylonien

angesiedelt. Dort wurde das Volk mit der Sprache der Sieger, dem Aramäischen, bekannt. Das Verständnis und die Übung der Muttersprache ging aber dadurch noch nicht verloren, und es ist ein Irrtum anzunehmen, daß die Juden im babylonischen Exil das Hebräische verlernt und durch das Aramäische als Umgangssprache ersetzt hätten; vielmehr redeten sie unter sich das angestammte Hebräisch, und in den Synagogen wurde das Gesetz in der nämlichen Sprache verlesen. Und auch nach der Rückkehr bedienten die Schriftsteller in Palästina sich nur des Hebräischen, das noch lange die Sprache des Volkes in Palästina blieb (vgl. § 130), obschon die Heimgekehrten das Aramäische kannten und dieses immer mehr Verbreitung fand. Denn Babylon übte auch nach der persischen Eroberung noch eine übermächtige Wirkung auf alle umliegenden Länder, und seit dem 5. Jahrhundert v. Chr. war das Aramäische die Verkehrssprache aller Semiten vom Schwarzen Meere bis nach Ägypten hin geworden und blieb daher auch die offizielle Sprache, worin die persische Regierung mit ihren semitischen Untertanen verkehrte (Esdr 7, 11 12). So kam es, daß das Hebräische in dem Jahrhundert nach der Gefangenschaft immer mehr dem Aramäischen weichen mußte und schließlich nur noch verstanden, nicht mehr gesprochen wurde. Zwar behielt die zur Herrschaft gekommene Sprache auf palästinensischem Boden nicht mehr vollständig den ursprünglichen Charakter, sondern nahm in Einzelheiten hebräische Färbung an; allein dem Wesen nach kam jetzt unter den Juden diejenige Sprache wieder zur Geltung, die Abraham uranfänglich gesprochen hatte. Aus ihr sind daher fast alle jene Ausdrücke genommen, die im Neuen Testament unübersetzt mitgeteilt werden: Mt 27, 46 ἐλωί ἐλωί λεμὰ σαβαχθανεί, אֵלָהִי אֵלָהִי לְמָא שְׁבַקְתָּנִי (ist ἐλωί richtig, so ist hier ā wie ō gesprochen); Mk 5, 41 ταλιθὰ κοῦμι, קוּמִי טַלְיְתָא, 7, 34 ἐφφαθά, אִתְפַּתַּח; Jo 19, 13 γαββαθᾶ, גַּבְּתָא; Apg 1, 19 Ἀκελδαμάχ, חַקַל דְּמָא, 9, 36 Ταβιθά, טָבִיתָא; Röm 8, 15 ἀββᾶ, אַבָּא; 1 Kor 16, 22 μαρὰν ἀθά, מָרַן אֲתָא (vgl. das Verzeichnis dieser Ausdrücke bei Kautzsch, Grammatik des Biblisch-Aramäischen 8 ff). Die Juden selbst nannten diese Sprache, weil sie jenseits des Euphrats ihre Heimat hatte, לְשׁוֹן עִבְרָי הַנָּהָר, und im Neuen Testament heißt sie daher ἡ Ἑβραΐς διάλεκτος (Apg 21, 40; 22, 2; 26, 14, falls an diesen Stellen nicht das Hebräische gemeint ist, was denkbar wäre), Ἑβραϊστί (Jo 5, 2; 19, 13 17 20). Dagegen ist Offb 9, 11; 16, 16 unter Ἑβραϊστί das Hebräische verstanden. Die Juden haben also das hebräische Alte Testament ungefähr seit dem 3. vorchristlichen Jahrhundert in einer toten Sprache bewahrt und überliefert, und dies ist eine viel größere Sicherheit für die Reinerhaltung des Textes, als wenn sie es in ihrer eigenen, lebenden Sprache getan hätten. Eine nicht gesprochene Sprachform ist immer eine Schutzwehr gegen eigenmächtige Änderungen, wie ja auch die Kirche ihre liturgischen Formeln durch den Gebrauch einer toten Sprache in ihrer Reinheit erhält, und wie das Nibelungenlied im Urtext vor allen Änderungen viel sicherer bleibt als in einer modernen Übersetzung. (Strack, Die Muttersprache Jesu: Theol. Literaturblatt 1896, Nr 40.)

63. Als Resultat der Beleuchtung der hebräischen Sprachform im Alten Testament ergibt sich demnach die Überzeugung, daß die betreffenden Texte mit **Ehrfurcht behandelt** und mit **Genauigkeit überliefert** worden sind. Beides spricht für ihre kritische Integrität, mehr aber noch für ihre dogmatische Unverfälschtheit.

2. Das Aramäische.

64. Aramäisch heißt ein Sprachzweig des Semitischen, der in einem großen Teil von Vorderasien (Babylonien, Mesopotamien, Syrien, Cilicien, Kappadozien) in früher Zeit verbreitet war und in den letzten Jahrhunderten vor Christus in Phönizien und Palästina andere semitische Dialekte verdrängte.

Das Aramäische zerfällt in mehrere Dialekte, von denen die wichtigsten sind: dasjenige Aramäisch, in dem einige Teile des Alten Testamentes geschrieben sind (das biblische Aramäisch), das Targumische und das Syrische (die aramäische Sprache bei den mesopotamischen Christen). Es ist unrichtig, das biblische Aramäisch als Westaramäisch und das Syrische als Ostaramäisch zu bezeichnen; viel eher könnte das biblische Aramäisch als eine der alten Kultursprachen Babyloniens Ostaramäisch und das Syrische Westaramäisch genannt werden. Der Charakter des Aramäischen besteht hauptsächlich in harter und platter Aussprache, in Vokalarmut, in der Anhängung einer Endung statt des bestimmten Artikels, in der Bildung des Genetivs durch das relative Fürwort, und es nimmt hiernach unter den semitischen Sprachen eine ähnliche Stelle ein wie das Dänische unter den germanischen. Die aramäischen Dialekte sind einander so ähnlich, daß das biblische Aramäisch zuweilen Syrisch genannt wurde, z. B. im Talmud, in der Vulgata und Septuaginta Dn 2, 4 a, Esdr 4, 7, bei Theodotion Dn 2, 4 a. Früher war für das biblische Aramäisch auch die Bezeichnung Chaldäisch gebräuchlich; sie wurde irrtümlicherweise aus Dn 2, 4 a abgeleitet, indem man annahm, daß „die Chaldäer", d. h. die babylonischen Weisen, die dem König Nabuchodonosor Auskunft geben sollten, jenen Dialekt gesprochen hätten, in dem Dn 2, 4 b bis Kap. 7 geschrieben ist. Dieser Auffassung gibt auch der hl. Hieronymus Ausdruck durch seine Übersetzung von Dn 2, 4 a: Responderuntque Chaldaei regi syriace. Es ist jedoch zu übersetzen: Die Chaldäer antworteten dem König: (Aramäisch, d. h. das Folgende ist in aramäischer Sprache verfaßt; vgl. Esdr 4, 7). Die babylonischen Weisen redeten nämlich die Sprache der Gelehrten, das ist das Babylonische (לְשׁוֹן כַּשְׂדִּים, Dn 1, 4). Nichtsdestoweniger kann aber auch die Bezeichnung Chaldäisch für das biblische Aramäisch gerechtfertigt werden; denn Babylonien hieß in alter Zeit mit einheimischem Namen: Land Kashdu (אוּר כַּשְׂדִּים Gn 11, 28 31; 15, 7. Neh 9, 7), Kardu, Kaldu, von welch letzterer Form das griechische Χαλδαῖοι herstammt. Neben dem Babylonischen war auch das Aramäische im Lande „der Chaldäer" verbreitet. Daher nennt der Talmud (Chulin 24 a) das Aramäische ausdrücklich „Sprache der Chaldäer", die von Israeliten leicht zu erlernen sei (vgl. LXX Dn 2, 26). Die Heilige Schrift selbst aber gebraucht den Ausdruck „aramäisch" (4 Kg 18, 26. Is 36, 11), und aus diesem Grunde ist es angemessener, ihn auch in der Bibelwissenschaft anzuwenden. (Kautzsch, Grammatik des Biblisch-Aramäischen, Leipzig 1884. Strack, Grammatik des Biblisch-Aramäischen[4], Leipzig 1905. Marti, Kurzgefaßte Grammatik der biblisch-aramäischen Sprache, Berlin 1896. Das spätere Aramäisch des palästinensischen Talmud und der Targume behandelt Dalman, Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch[2], Leipzig 1905. Siehe ferner Schwally, Idiotikon des christlich-palästinischen Aramäisch, Gießen 1893; Händler, Aramäisch-Neuhebräisches Wörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch. Mit Lexikon der Abbreviaturen, Frankfurt 1901; Schulthess,

Lexicon Syro-palaestinum, Berolini 1903; Duensing, Christlich-palästinisch-aramäische Fragmente und Texte, Göttingen 1906 [siehe auch § 136]; Chabot, Les langues et les littératures araméennes, Paris 1901.)

65. In sprachgeschichtlicher Hinsicht gehören die aramäischen Sprachen zu den am weitesten fortgeschrittenen des semitischen Stammes und deuten somit auf eine lange Entwicklung, von der uns aber vor dem 9. bzw. 8. Jahrhundert keine Denkmale erhalten sind.

An außerbiblischen Denkmalen des vorchristlichen Aramäisch sind historische Inschriften bekannt; ferner Tontafeln mit Verträgen, Münz- und Siegelinschriften sowie Papyri. Unter letzteren sind von Wichtigkeit die in neuester Zeit entdeckten Papyri von Assuan und drei Papyri von Elephantine, die wertvolle Beiträge zur Geschichte der jüdischen Diasporagemeinde in Ägypten während des 5. Jahrhunderts v. Chr. liefern.

Vom Alten Testament liegen in aramäischer Sprache vor: zwei Worte von Gn 31, 47, nämlich יְגַר שָׂהֲדוּתָא als Übersetzung des hebräischen Ausdruckes גַּל עֵד; von Jeremias der Vers 10, 11, den der Prophet den Juden in den Mund legt, damit sie ihn den Babyloniern sagen sollten; vom Buche Daniel der Abschnitt 2, 4 bis Kap. 7 und von Esdras die Teile 4, 8 bis 6, 18 und 7, 11—26. Auch ist es möglich, daß die Bücher Tobias und Judith ursprünglich in aramäischer Sprache verfaßt sind. Kurz vor Christi Geburt beginnt für ein halbes Jahrtausend und länger eine reiche Literatur von Übersetzungen und Paraphrasen des biblischen Textes, die zum Gebrauche der aramäisch redenden Juden verfaßt wurden. Sie sind die ergiebigste Quelle zur Kenntnis des Aramäischen bei den Juden und zugleich ein zuverlässiges Mittel zur Beurteilung der aramäischen Sprachform in der Bibel; denn die aramäischen Stücke der Bibel stehen an Altertümlichkeit den historischen Inschriften aus dem 9. und 8. Jahrhundert nach, zeigen aber noch keine so fortgeschrittene Gestalt wie die Targume, vielmehr sind sie sprachlich sehr nahe verwandt mit den Papyri aus Assuan und Elephantine, die dem 5. Jahrhundert angehören. Hieraus ergibt sich, daß ihr Text unversehrt auf uns gekommen ist.

Die genaue Aufzählung der aramäischen Sprachdenkmäler siehe § 70; außer der dort genannten Literatur verweisen wir hier auf Strack im Theol. Literaturblatt 1896, Nr 13; Staerk, Die jüdisch-aramäischen Papyri von Assuan, Bonn 1907; Derſ., Aramäische Urkunden zur Geschichte des Judentums, ebd. 1908. Siehe auch die Literatur zu § 28.

66. Demnach zeugt auch bei den aramäischen Texten des Alten Testamentes die sprachliche Beschaffenheit dafür, daß die Überlieferung mit großer Sorgfalt geschehen ist, und sie verbürgt damit zugleich die dogmatische Integrität des Textes, die ja innerhalb gewisser Grenzen die kritische Unverfälschtheit zur Voraussetzung hat.

3. Das Griechische.

67. Die griechische Sprachform in der Heiligen Schrift ist dasjenige Idiom, das seit Alexander dem Großen in allen Teilen des makedonischen Reiches allgemein wurde, und zwar hat es die besondere Gestalt, die man den alexandrinischen Dialekt nennt.

Seitdem die einzelnen griechischen Staaten vor der mazedonischen Übermacht ihre Freiheit verloren hatten, büßten auch die früheren Dialekte ihre Selbständigkeit ein, und es bildete sich eine griechische Sprachform aus, deren hauptsächlichster Bestandteil außer den in jeder lebendigen Sprache vorhandenen Neubildungen der attische Dialekt war. Daneben kam noch zur Geltung der jonische Dialekt, weniger andere griechische Dialekte.

Diese neue griechische Sprachform wird κοινὴ διάλεκτος, Gemeinsprache, hellenistisches Griechisch oder einfach das Hellenistische genannt. Man versteht darunter die griechische Umgangs- und Schriftsprache in der Zeit von Alexander d. Gr. bis Justinian, also ungefähr vom Jahre 300 v. Chr. bis zum Jahre 600 n. Chr., d. h. bis zum Beginn der neugriechischen Periode.

Das Gebiet der κοινὴ διάλεκτος war sehr groß: es umspannte fast die ganze Kulturwelt. Daher lassen sich auch verschiedene Dialekte unterscheiden, wovon die hauptsächlichsten die Dialekte von Ägypten, Kleinasien und Griechenland sind, und es lag dabei in der Natur der Sache, daß die lokalen Unterschiede bzw. Provinzialismen mehr in der Umgangs- als in der Schriftsprache hervortraten.

In Ägypten kam die hellenistische Umgangssprache auch literarisch zur Anwendung. Man bediente sich dort der griechischen Volkssprache zuerst für die Urkunden im täglichen Verkehr, dann wurde darin eine Übersetzung alttestamentlicher Schriften und im Anschluß hieran auch selbständige Schriften abgefaßt. In dem nämlichen Sprachidiom schrieben auch die neutestamentlichen Schriftsteller, obgleich sie nicht in Ägypten lebten; denn sie hatten ihre geistige Bildung unter dem Einfluß der griechischen Übersetzung des Alten Testamentes empfangen und waren dadurch an deren Ausdrucksweise gewöhnt. Überhaupt sind in Ägypten die Eigentümlichkeiten der griechischen Übersetzung des Alten Testamentes und der originalen griechischen Stücke der Bibel allgemein geläufig gewesen, und sie finden sich auch in den von dort stammenden Papyri, Ostraka und Inschriften.

Den ägyptischen Dialekt des Hellenistischen hat man Alexandrinisch genannt. Diese Bezeichnung ist insofern richtig, als Alexandrien der Hauptort in dem hellenisierten Ägypten, insbesondere auch in wissenschaftlicher Hinsicht war und auf das ganze Land seinen Einfluß geltend machte.

In der Anwendung des Begriffes κοινὴ διάλεκτος bzw. Hellenistisch auf die nachklassische griechische Sprache herrscht keine Einheitlichkeit. Einige verstehen darunter die Schriftsprache der betreffenden Periode und unterscheiden davon die Umgangs- oder Volkssprache; andere verwendeten früher Hellenistisch als Sonderbezeichnung für das biblische Griechisch. Demgegenüber empfiehlt es sich heute, Hellenistisch und κοινὴ διάλεκτος in ein und demselben Sinne zu gebrauchen, und zwar, wie vorhin angegeben, für die Umgangs- und Schriftsprache in der Zeit von Alexander bis Justinian. Ausgenommen sind dabei die Schriften jener Autoren aus dieser Zeit, die absichtlich den attischen Dialekt repristinierten.

Die Eigentümlichkeiten des Hellenistischen zeigen sich bei biblischen Texten zunächst:

a) im Gebrauch einer Reihe von Wortstämmen und Wortbildungen, die bei den Attikern nicht vorkommen, z. B. αἱματεκχυσία Blutvergießen (Hebr 9, 22), αἱρετίζειν erwählen (2 Makk 11, 24), αἱρετίς Wählerin (Weish 8, 4), ἀκουτίζειν zu hören geben (Ekkli 45, 5), ἁλισγεῖν verunreinigen (Ekkli 40, 29), ἀλλοφυλισμός fremde Sitten (2 Makk 4, 13), ἀναστατοῦν aufrührerisch machen (Apg 17, 6), ἀπαρνεῖσθαι

verachten (Mt 16, 24), ἀπάτωρ, ἀμήτωρ ohne (Erwähnung von) Vater und Mutter (Hebr 7, 3), ἀπέχειν weg haben (Mt 6, 2), ἀποκαραδοκία Erwartung (Röm 8, 19), ἀποπρατίζεσθαι verkaufen (Tob 1, 7), ἀφηγεῖσθαι befehligen (2 Makk 14, 6), γῆρος Alter (Lk 1, 36), γῦρος Kreis (Ekkli 24, 5), διασκορπίζειν verstreuen (Mt 26, 31), δικαιοκρισία gerechte Vergeltung (Röm 2, 5), ἐγκρατεύεσθαι sich enthalten (1 Kor 9, 25), ἐκχύννειν vergießen (Mt 26, 28), ἐνωτίζεσθαι hören (Weish 6, 2), ἐξυπνίζειν aufwecken (Jo 11, 11), ἐπιλησμονή Vergessenheit (Ekkli 11, 27), ἐρεύγεσθαι verkünden (Mt 13, 35), κάρταλλος Korb (Ekkli 11, 30), μοσχοποιεῖν ein Kalb nachbilden (Apg 7, 41), νοσσίον Küchlein (Mt 23, 37), νυχθήμερον Tag und Nacht (2 Kor 11, 25), ὀλιγόπιστος kleingläubig (Mt 6, 30), ὀλοθρεύειν würgen (Hebr 11, 28), ὀρθρινός morgendlich (Weish 11, 23), ὀχλοποιεῖν einen Aufstand erregen (Apg 17, 5), πάντοτε immer (Mt 26, 11), στρηνιᾶν ausschweifen (Offb 18, 7), σύνσημον Zeichen (Mk 14, 44), ὑποπόδιον Schemel (Apg 7, 49), φάγεσθαι essen (Lk 14, 15), φρεναπάτης Betrüger (Tit 1, 10), φυλακίζειν einkerkern (Weish 18, 4);

b) in neuen Bedeutungen mancher Wörter, z. B. ἀνάκεισθαι (Mt 9, 10), κατακλίνεσθαι (Lk 7, 36), ἀναπίπτειν (Tob 2, 1) zu Tische gehen, γάμος Festgelage (Mt 22, 2), ἐντρέπεσθαι sich scheuen vor jemand (Mt 21, 37), εὐσχήμων vornehm (Mk 15, 43), εὐχαριστεῖν Dank sagen (Weish 18, 2), μήποτε vielleicht (Mt 25, 9), ὀψώνιον Sold (Lk 3, 14), παιδεύειν züchtigen (Weish 3, 5), παρακαλεῖν bitten (1 Makk 9, 35), παρρησία Zuversicht (Weish 5, 1), πτῶμα Leichnam (Offb 11, 8), συγκρίνειν vergleichen (Weish 7, 29), σχολή Schule (Apg 19, 9), χορτάζειν sättigen (Mk 8, 4);

c) in eigentümlicher Aussprache und Orthographie, wie λήμψονται Mt 20, 10, ἀναλημφθείς Apg 1, 11, συνζῆν 2 Kor 7, 3, συνσχηματίζεσθαι Röm 12, 2, συνπεριλαβών Apg 20, 10, συνμέτοχα Eph 3, 6, συνλυπούμενος Mk 3, 5, ἀποκτεννύναι Mk 12, 5, τεσσεράκοντα Offb 7, 4, ἐχθές Jo 4, 52, ἐραυνᾶν Jo 5, 39, οὕτως γάρ Mt 2, 5, ἠνάγκασεν τοὺς μαθητάς Mt 14, 22, ἦλθεν πρὸς αὐτούς ebd. 25. Ferner gehören zu diesen Besonderheiten eigentümliche Formen, wie 2. Person Sing. Präs. und Fut. Pass. und Med. ohne Kontraktion, z. B. φάγεσαι καὶ πίεσαι Lk 17, 8, καυχᾶσαι Röm 2, 17, ὀδυνᾶσαι Lk 16, 25; Kontraktionen, wie κατασκηνοῖν Mt 13, 32; 3. Person Plur. Perf. auf αν statt auf ασι, z. B. πέποιθαν Jud 7, 10, ἔγνωκαν Jo 17, 7, εἴρηκαν Offb 19, 3; 3. Person Plur. Imperf. und Aor. 2 auf σαν, z. B. ἐφαίνοσαν 1 Makk 4, 50, εἶχοσαν Jo 15, 22, ἐδίδοσαν Jo 19, 3, ἐδολιοῦσαν Röm 3, 13, παρελάβοσαν 2 Thess 3, 6; die Bildung des Aor. 2 auf α, z. B. εἶπας Mt 26, 25, εἶπαν Apg 28, 26, ἦλθαν ebd. 12, 10, εὑράμενος Hebr 9, 12; Anomalien bei Setzung des Augments, wie ἀπεκατεστάθη Mt 12, 13, ἐπροφήτευσεν Lk 1, 67, ἀνέῳξεν Jo 9, 14, ἀνεῳχθῆναι Lk 3, 21, ἐράπισαν Mt 26, 67, ῥεραντισμένοι Hebr 10, 22; ferner ἤμην Mt 25, 35, ἤμεθα Mt 23, 30, ἤτω für ἔστω 1 Makk 10, 31; Neubildungen, wie μειζότερος 3 Jo 4, ἐλαχιστότερος Eph 3, 8, ἀνώτατος Tob 8, 3; die erste Deklination anstatt der zweiten, wie φυλάρχης 2 Makk 8, 32, πατριάρχης 1 Par 27, 22; Apg 7, 8, ἐθνάρχης 1 Makk 14, 47; 2 Kor 11, 32; ungewöhnliche Deklinationsformen, wie θεέ Ekkli 23, 4; Mt 27, 46, χειλέων Hebr 13, 15;

d) in syntaktischen Abweichungen, wie ἔρχεσθαι mit dem Infinitiv: ἦλθομεν προσκυνῆσαι Mt 2, 2; dem äußerst häufigen Gebrauch des Infinitivs mit τοῦ, z. B. οὐ μακρυνεῖς τοῦ ποιῆσαι Jud 2, 13, ἐπιστεῖλαι αὐτοῖς τοῦ ἀπέχεσθαι Apg 15, 20; in ungewöhnlicher Verbindung des Akk. mit Verben, z. B. πολεμήσατε αὐτούς 1 Makk 4, 18; in der Konstruktion von ἵνα mit dem Indikativ Fut.: ἵνα ἔσται Offb 22, 14 (ἵνα ζηλοῦτε Gal 4, 17 ist Konjunktiv), und ὅταν mit dem Indikativ: ὅταν στήκετε Mk 11, 25. — Näheres siehe bei Sturz, De dialecto mace-

donica et alexandrina, Lipsiae 1808; Winer, Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms[8], Göttingen 1894 ff; Anz, Subsidia ad cognoscendum Graecorum sermonem vulgarem e Pentateuchi versione alexandrina repetita: Dissertationes philologicae Halenses XII 2, Halis Saxonum 1894, 261 ff; Tischendorf-Gregory, Novum Testamentum graece III, Lipsiae 1894, Prolegomena 69 ff; Blaß, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch[2], Göttingen 1902; Helbing, Grammatik der Septuaginta, Göttingen 1907; Thackeray, A Grammar of the Old Testament in Greek, Cambridge 1909; Green, Handbook to the Grammar of the Greek Testament[2], London 1909; Buturas, Ein Kapitel der historischen Grammatik der griechischen Sprache, Leipzig 1910.

Die Sprache des Neuen Testamentes, das ganz unter römischer Herrschaft entstanden ist, hat als besondere Eigentümlichkeit eine ziemliche Anzahl von Wörtern und Redensarten aufzuweisen, die aus dem Lateinischen herübergenommen sind. Hierher gehören: δηνάριον Mk 6, 37, κεντυρίων Mk 15, 39, κῆνσος Mt 17, 25, κοδράντες Mt 5, 26, κολωνία Apg 16, 12, κουστωδία Mt 28, 11, λεγιών Lk 8, 30, λέντιον Jo 13, 4, μάκελλον 1 Kor 10, 25, μέμβρανα 2 Tim 4, 13, μίλιον Mt 5, 41, πραιτώριον Jo 18, 28, σικάριος Apg 21, 38, σιμικίνθιον Apg 19, 12, σουδάριον Lk 19, 20, σπεκουλάτωρ Mk 6, 27, τίτλος Jo 19, 19, φραγέλλιον Jo 2, 15; ferner ἐργασίαν δοῦναι operam dare Lk 12, 58, ἔχε με παρητημένον habe me excusatum Lk 14, 18, ποιεῖν τὸ ἱκανόν satisfacere Mk 15, 15, συμβούλιον λαβεῖν consilium capere Mt 12, 14. — Vgl. hierzu auch Viereck, Sermo Graecus, quo Senatus populusque Romanus magistratusque populi Romani usque ad Tiberii Caesaris aetatem in scriptis publicis usi sunt, Gottingae 1888; Guil. Schulze, Graeca Latina, Gottingae 1901.

68. Außerdem ist das Griechische der Heiligen Schrift durch die vielen Hebraismen gekennzeichnet, womit es durchsetzt ist. Diese sind nun im Neuen Testament nicht so häufig wie in den griechischen Bestandteilen des Alten Testamentes und sind auch in einzelnen neutestamentlichen Büchern seltener als in andern; überall aber sind sie so zahlreich, daß die griechische Sprachform in der Bibel durchaus den semitischen Sprachgeist erkennen läßt und daher als eine Spezies der *κοινὴ διάλεκτος* bezeichnet werden muß: das Bibel-Hellenistische, das Bibel-Griechische.

Im Neuen Testament werden die griechisch redenden Juden Ἑλληνισταί genannt (Apg 6, 1), und ihre Sprache heißt Ἑλληνιστί (ebd. 21, 37); solche Juden griechischer Bildung waren die Verfasser der hier in Rede stehenden Schriften. Schon die große Verschiedenheit, die zwischen der inneren Form des Griechischen und der aller semitischen Sprachen besteht, mußte es für den gebornen Semiten äußerst schwierig machen, sich vollständig in den griechischen Sprachgeist hineinzudenken. Wenn Josephus und Philo es vermochten, so ist der Grund darin zu suchen, daß sie von Jugend auf nach Erziehung und Bildung dem nationalen Geist fremd geworden waren. Die Verfasser unserer griechischen Bibeltexte dagegen waren zum größten Teil ohne gelehrte Bildung und prägten deswegen der angeerbten griechischen Sprache den semitischen Charakter auf. Die Verfasser des Neuen Testamentes waren dazu auch aus einem religiösen Grunde genötigt; denn die neuen Begriffe und Anschauungen, die durch die neutestament-

lichen Schriften verbreitet werden sollten, hatten nur im Judentum, nicht in der griechischen Welt Wurzel und Anknüpfungspunkte. Die eigentümlichen Spracherscheinungen, die hiernach das biblische Griechisch charakterisieren, werden herkömmlich Hebraismen genannt, obwohl sie zum großen Teil aus der aramäischen Landessprache von Palästina herstammen. Der Name ist insofern gerechtfertigt, weil das Aramäische bei den neutestamentlichen Schriftstellern auch Hebräisch genannt wird (siehe § 62). Die Hebraismen sind im Alten Testament naturgemäß häufiger als im Neuen, insofern dort meist Übersetzungen, hier fast nur Originalien vorhanden sind. Die einzige Übersetzung im Neuen Testament, das Evangelium des hl. Matthäus, zeigt auch die meisten Hebraismen, während der Brief an die Hebräer davon viel freier geblieben ist als irgend eine andere biblische Schrift.

Die hauptsächlichsten Hebraismen zeigen sich

a) in der Verwendung hebräischer und aramäischer Ausdrücke, teils mit teils ohne griechische Endung, z. B. ἀμήν, ἀλληλούϊα; κορβάν Mk 7, 11; σαβαώθ, σατᾶν, χερουβίμ, ὡσαννά; βάτος בַּת Lk 16, 6; γέεννα גֵּי־הִנֹּם Mt 5, 22; κάδος כַּד Lk 16, 6; κορβανᾶς קָרְבָּן Mt 27, 6; κόρος כֹּר Lk 16, 7; μαμωνᾶς מָמוֹנָא Lk 16, 9; μάννα מָן Jo 6, 31; μεσσίας מְשִׁיחָא Jo 1, 42; πάσχα פַּסְחָא Mt 26, 2; σάββατον שַׁבָּת Ruhe, Brache 1 Makk 6, 49, Sabbat Mt 12, 2, Woche Lk 18, 12; σατανᾶς שָׂטָנָא Ekkli 21, 27; σάτον סָאתָא Lk 13, 21; σίκερα שִׁכְרָא Lk 1, 15;

b) in der Verwendung griechischer Wörter für Bedeutungen, die den analogen hebräischen Wörtern zukommen, z. B. αἰών = עוֹלָם diese Welt (Weish 14, 6), Ewigkeit (Ekkli 18, 10); ἀνάθεμα = חֵרֶם Verfluchtes (Gal 1, 8); ἀνιστάναι vom Tode auferwecken (Lk 9, 8); γλῶσσα = לָשׁוֹן Nation (Jud 3, 8); δαιμόνιον Teufel (Tob 3, 8), διάβολος = שָׂטָן Weish 2, 24; δικαιοσύνη = צְדָקָה Vollkommenheit (Mt 5, 20), Almosen (Tob 2, 14); δύναμις = יְד Wunder (Mt 7, 22); ἔθνη Heiden (Weish 15, 15); εἷς = אֶחָד der erste (Mk 16, 2); εἰρήνη = שְׁלוֹם Wohlergehen (Lk 1, 79); ἐξομολογεῖσθαι = הוֹדָה preisen (Mt 11, 25); κοιμᾶσθαι = יָשֵׁן sterben (Mt 27, 52); κοινός = חֹל profan, unrein (1 Makk 1, 47); μάταια = הֶבֶל Götzen (Apg 14, 15); νύμφη = כַּלָּה Schwiegertochter (Mt 10, 35); ὁδός = דֶּרֶךְ Lebenswandel (Jud 5, 8), Religion (Apg 19, 9); ὀφείλημα = חוֹב Sünde (Mt 6, 12); ῥῆμα = דָּבָר Sache (Apg 10, 37); σάρξ = בָּשָׂר Mensch (Gal 2, 16); σκάνδαλον = מִכְשׁוֹל Ärgernis (Weish 14, 11); σπλάγχνα = רַחֲמִים Zärtlichkeit (Phil 1, 8). Hierzu sind auch die Ausdrücke des Neuen Testamentes für die rein christlichen Begriffe zu rechnen, z. B. ἅγιοι Christen (Apg 9, 13), ἄπιστος ungläubig (1 Kor 6, 6), ἀπόστολος Apostel, βάπτισμα Taufe (Röm 6, 4), δικαιοῦσθαι gerechtfertigt werden (1 Kor 6, 11), δικαιοσύνη Rechtfertigung (Röm 4, 11), ἐκκλησία Kirche (Mt 16, 18), ἐκλέγειν auserwählen (Mk 13, 20), ἔργα gute Werke (Jak 2, 14), εὐαγγελίζεσθαι das Evangelium verkünden (Apg 14, 7), κηρύσσειν predigen (Mt 3, 1), κλητός auserwählt (Offb 17, 14), οἰκοδομεῖν erbauen (im ethischen Sinne: 1 Kor 14, 4), ὁμολογία Bekenntnis (1 Tim 6, 12), πίστις Glaube (Lk 18, 8), πιστεύειν glauben (Mk 9, 42), πνευματικός geistlich (Kol 3, 16), χάρις Gnade (Apg 11, 23);

c) in der Verbindung griechischer Wörter zu hebräisch gedachten Phrasen, z. B. αἷμα ἐκχύννειν = שָׁפַךְ דָּם töten (Apg 22, 20), ἄρτον φαγεῖν = אָכַל לֶחֶם speisen (Lk 14, 1), γεύεσθαι θανάτου = טָעַם מָוֶת sterben (Mk 9, 1), ἔσχαται ἡμέραι = אַחֲרִית הַיָּמִים das Ende der Welt (Apg 2, 17), ζητεῖν ψυχήν = בִּקֵּשׁ נֶפֶשׁ nach dem Leben trachten (Mt 2, 20), καρπὸς κοιλίας = פְּרִי בֶטֶן Frucht des Leibes (Lk 1, 42), ὀφθαλμὸς πονηρός = עַיִן רָעָה Mißgunst (Ekkli 14, 10), ποιεῖν ἔλεος μετά τινος = עָשָׂה חֶסֶד עִם פ׳ jemand wohltun (Lk 1, 72), πορεύεσθαι ὀπίσω

τινός = הָלַךְ אַחֲרֵי פ׳ nachfolgen, anhangen (Lk 21, 8. Ekkli 46, 10), πρόσωπον λαμβάνειν = נָשָׂא פָּנִים Rücksicht nehmen (Gal 2, 6), υἱοὶ φωτός = בְּנֵי אוֹר Erleuchtete (Lk 16, 8), — alles Verbindungen, die auch in die lateinische Bibelübersetzung übergegangen sind und so auf die Bildung unseres deutschen Ausdruckes großen Einfluß geübt haben;

d) in hebräischartiger Konstruktionsweise. Beispiele sind: der Gebrauch von πᾶς οὐ für „keiner" 1 Makk 5, 42; εἰ als Fragewort bei direkter Frage, z. B. Lk 22, 49: κύριε, εἰ πατάξομεν ἐν μαχαίρᾳ; εἰ in elliptischer Konstruktion für unser „nicht", z. B. Mk 8, 12: εἰ δοθήσεται τῇ γενεᾷ ταύτῃ σημεῖον; Umschreibung der Adverbia durch Verba, wie Lk 20, 11: προσέθετο πέμψαι; Anwendung der Präpositionen in hebräischer Bedeutung, besonders ἐν instrumentaliter, z. B. Lk 4, 1: ἤγετο ἐν τῷ πνεύματι, oder komitativ, wie Lk 14, 31: ἐν δέκα χιλιάσιν ὑπαντῆσαι τῷ μετὰ εἴκοσι χιλιάδων ἐρχομένῳ; Umschreibung der präpositionellen Verhältnisse durch die Körperteile, wie ἀπὸ προσώπου für ἀπό Jud 2, 14, πολλοὶ ἔπεσαν ἐν στόματι μαχαίρας Ekkli 28, 18, ἐλυτρώσατο αὐτοὺς ἐν χειρὶ Ἡσαΐου Ekkli 48, 20; ferner Verbindungen wie τὰ ἅγια τῶν ἁγίων Hebr 9, 3, εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων Offb 22, 5 für den Superlativ; Umschreibung des Adjektivs durch den Genetiv des Abstraktums, wie ὁ κριτὴς τῆς ἀδικίας Lk 18, 6, und umgekehrt, z. B. ἐν καινότητι ζωῆς Röm 6, 4; ungewöhnliche Rektion der Verba, wie ἀκολουθεῖν ὀπίσω τινός Mt 10, 38, εἶναι εἴς τινα 2 Kor 6, 18, γενέσθαι εἰς κεφαλήν Mt 21, 42, τιθέναι εἰς φῶς Apg 13, 47, κρύπτειν τι ἀπό τινος Mt 11, 25, ὀμνύναι ἔν τινι Mt 5, 34, ὁμολογεῖν ἔν τινι Mt 10, 32, ἐπί τινι 2 Makk 13, 23, πληθύνειν τι ἔν τινι Jud 9, 7, προσέχειν ἀπό τινος Ekkli 6, 13, φεύγειν ἀπό τινος Offb 9, 6; Umschreibung des faktitiven Verbums oder Hiphils durch ποιεῖν, z. B. ποιῆσαι νηστεῦσαι Lk 5, 34; Konstruktionen wie καὶ ἔσται zum Ausdruck des Zukünftigen (Röm 9, 26); Abundanz des persönlichen Fürworts beim Relativum אֲשֶׁר, wie ὧν τὸ πλῆθος αὐτῶν ἐνέφραξε χειμάρρους Jud 16, 3, οὗ διέσπειρεν αὐτοὺς κύριος ἐκεῖ Bar 2, 4; die periphrastische Konjugation vermittelst des Part. Präs., wie ἦν γὰρ διδάσκων αὐτούς Mk 1, 22, ἀκούοντες ἦσαν Gal 1, 23. Hierhin gehören auch Konstruktionen wie ἀπὸ ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος καὶ ἀπὸ τῶν ἑπτὰ πνευμάτων . . . καὶ ἀπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ μάρτυς ὁ πιστός, ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν καὶ ὁ ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς Offb 1, 4 5 (vgl. 2, 20); φωνὴ . . . λέγων Offb 4, 1; in der Septuaginta die Verwendung der Präposition σύν mit dem Akkusativ für die hebräische nota accusativi אֵת, z. B. εἶδον σὺν πάντα τὸν περισπασμόν Prd 3, 10; endlich der Gebrauch des sog. casus pendens im Hebräischen, z. B. καὶ ὁ οἶκος οὗτος ὁ ὑψηλός, πᾶς ὁ διαπορευόμενος αὐτὸν ἐκστήσεται 2 Par 7, 21.

In neuerer Zeit wird die Ansicht vertreten, daß ein besonderes biblisches Griechisch nicht existiere; denn die Laut- und Flexionslehre des biblischen Griechisch sei keine andere als die des Hellenistischen überhaupt, und auch der Wortschatz der griechischen Bibel zeige die charakteristischen Züge des Hellenistischen. Demgegenüber ist allerdings zuzugeben, daß für die Annahme eines besondern biblischen Griechisch die Laut- und Flexionslehre nicht als wesentliches Merkmal gelten kann. Nicht so aber verhält es sich mit dem Wortschatz; denn wenn auch der größte Teil des Wortschatzes der Bibel nicht verschieden ist von dem Wortschatz des Hellenistischen, so werden doch etwa 150 Wörter aufgezählt, die ausschließlich der Septuaginta und dem Neuen Testament angehören. Ferner sind, was mehr ins Gewicht fällt, die Hebraismen, seien es semitische Fremdwörter oder griechische Wörter mit der Bedeutung der entsprechenden hebräischen Wörter, doch so zahlreich, daß wir berechtigt sind, von einem besondern biblischen

Griechisch zu reden. Außerdem sind in der Bibel übernatürliche Ideen und Begriffe enthalten, die zwar in Ausdrücke aus der profanen Sprache eingekleidet sind, die aber in der dem Offenbarungsgebiet angehörenden Bedeutung nur in der Bibel und in den von ihr abhängenden Schriften vorkommen. Dieser Umstand allein würde zum Beweis eines besondern biblischen Griechisch hinreichen. Des weiteren rechtfertigen die hebräischen Phrasen und Konstruktionen, also vor allem die Syntax, in der die innere Sprachform zur Darstellung gelangt, die Annahme eines biblischen Griechisch. Freilich kann es zuweilen schwierig sein, im einzelnen festzustellen, was auf eine fremde Sprache und was auf die griechische Sprachentwicklung zurückgeht. So wurde z. B. früher angenommen, daß ἐρωτᾶν die Bedeutung „bitten" durch das Hebräische שׁאל erhalten habe, während diese Bedeutung jetzt auch in ägyptischen Papyri nachgewiesen ist, wo sich doch hebräischer Einfluß nicht vermuten läßt. Es ist daher nicht allein möglich, sondern sehr wahrscheinlich, daß sich bei erweiterter Forschung die Zahl der bisher bloß in der Septuaginta und im Neuen Testament gefundenen Ausdrücke verringert, aber die Tatsache eines besondern biblischen Griechisch wird dadurch nicht beseitigt. Ferner ist nicht zu leugnen, daß im profanen Griechisch sich Konstruktionen finden, die unter die Hebraismen des biblischen Griechisch gerechnet werden, wie z. B. der casus pendens; solche Fälle sind jedoch im profanen Griechisch als Ausnahmen zu betrachten, während sie im biblischen Griechisch reguläre Redeweisen des semitischen Sprachgeistes sind. — Über die Sprache des Neuen Testamentes siehe auch Heer, Die Stammbäume Jesu nach Matthäus und Lukas, Freiburg 1910, 214 ff; ZNW 1908, 313. Der Hauptvertreter der Ansicht, daß von einem biblischen Griechisch keine Rede sein könne, ist Deißmann (z. B. REP 7, 627; Licht vom Osten[3], Tübingen 1909).

69. Nach alldem tragen die griechischen Texte in der Bibel ganz den sprachlichen Charakter, der nach Ort und Zeit ihrer Abfassung bei ihnen zu erwarten ist. Dieser Tatbestand ist ein um so einleuchtenderer Beweis für ihre unverfälschte Überlieferung, weil in gleichzeitigen und gleichartigen Schriften ein mit der biblischen Gräzität ganz identisches Idiom erhalten ist.

Der Charakter der κοινὴ διάλεκτος ist aus den Schriftstellern der hellenistischen Zeit zu erkennen, besonders aber aus jenen sprachlichen Denkmälern, welche die Umgangssprache wiedergeben: den Papyri, Ostraka und Inschriften (sie sind aufgezählt in der Grammatik von Helbing, Göttingen 1907, XIII—XIV; siehe auch Windisch, Das Neue Testament im Lichte der neu aufgefundenen Inschriften, Papyri und Ostraka: Neue Jahrbücher für das klassische Altertum 1910, Erste Abteilung, S. 201).

Dem biblischen Griechisch stehen sehr nahe die apokryphen Schriften beider Testamente, soweit sie in griechischer Sprache verfaßt bzw. erhalten sind, ferner die Schriften der apostolischen Väter und der übrigen Kirchenschriftsteller, die sich der griechischen Sprache bedient haben.

In der handschriftlichen Überlieferung der griechischen Bibel zeigt sich eine große Mannigfaltigkeit der Wortformen, da die Abschreiber anstatt der hellenistischen Form öfters die attische gesetzt haben, und weil auch dialektische Verschiedenheiten des Hellenistischen von Einfluß gewesen sind. Dies gilt sowohl für die Handschriften der Septuaginta als auch für jene Teile der Bibel, die ursprünglich griechisch geschrieben sind.

Die Grundsätze für die konsequente Durchführung einer einheitlichen Orthographie und Schreibung der Formen der Septuaginta stellt Helbing X—XII zusammen. Über das Sprachformale des Neuen Testamentes handeln: Tischendorf-Gregory, Novum Testamentum graece III 69 ff; v. Soden, Die Schriften des Neuen Testamentes I 2, Berlin 1906, 13 59 ff. Weiter seien von der zahlreichen Literatur noch verzeichnet: Hatch, Essays in biblical Greek, Oxford 1889; Viteau, Étude sur le Grec du Nouveau Testament, le verbe, syntaxe des propositions, Paris 1893; Deißmann, Bibelstudien, Marburg 1895; Kennedy, Sources of New Testament Greek, Edinburgh 1895; Viteau, Étude sur le Grec du Nouveau Testament comparé avec celui des Septante, sujet, complément et attribut: Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Paris 1896, fasc. 114; Deißmann, Neue Bibelstudien, Marburg 1897; Thumb, Die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus, Straßburg 1901; Witkowski, Bericht über die Literatur zur Koine aus den Jahren 1898—1902: Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft 32 (1904) 153—256; Mayser, Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit, Leipzig 1906. Siehe auch § 67.

Dritter Abschnitt.

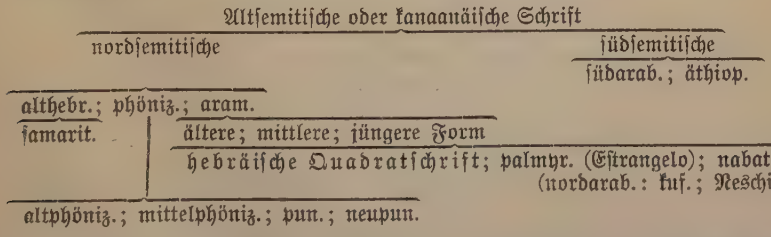
Der Schriftcharakter in der Heiligen Schrift.

1. Der Schriftzug.

a. Der hebräische (und aramäische) Schriftzug.

70. Sowohl für die hebräischen als für die aramäischen Stücke des Alten Testamentes wird die sog. Quadratschrift gebraucht, die eine ziemlich junge Gestalt des älteren, allen semitischen Sprachen, mit Ausnahme des Babylonisch-Assyrischen, gemeinsamen Alphabetes darstellt.

Quadratschrift (hebr. כְּתָב מְרֻבָּע von אַרְבַּע „vier") heißt dieser Schriftzug wegen seiner jetzigen Gestalt, wonach die meisten Buchstaben augenfällig die Form eines Quadrates haben. Ursprünglich jedoch hat er die quadratische Form nicht gehabt, sondern hat sie erst durch kalligraphische Weiterbildung in ziemlich später Zeit, etwa im 6. oder 7. Jahrhundert, erhalten. Das Verhältnis der Quadratschrift zu den übrigen semitischen Schriftarten wird durch nachstehende Tafel veranschaulicht:



Zur Erläuterung dieser Tafel fügen wir folgendes bei. Das älteste semitische Alphabet wird gewöhnlich phönizisch genannt; wir wollen es altsemitisch oder kanaanäisch nennen, da die Bezeichnung phönizisch auch zur Bezeichnung einer be-

stimmten Gattung der semitischen Schrift dient. Hinsichtlich des Stammes wird es am besten sein, an der Ableitung des semitischen Alphabetes aus der hieratischen Schrift der Ägypter noch festzuhalten, obschon namhafte Forscher sich dagegen ausgesprochen haben. Die einen haben versucht, die altsemitische Schrift aus Keilschriftzeichen herzuleiten; andere glaubten, wenigstens eine freiere Anlehnung des altsemitischen Alphabetes an die babylonische Schrift nachweisen zu können; wieder andere leiteten die Zeichen des altsemitischen Alphabetes aus den auf Kreta entdeckten Hieroglyphen ab, während für ihre Benennung die Urzeichen der Keilschrift maßgebend gewesen seien. Auch die cyprische Silbenschrift wurde als Mutter des kanaanäischen Alphabetes angesehen. Ferner ist versucht worden, das altsemitische Alphabet in folgender Weise mit der Sprache und der Schrift der Ägypter zu verbinden: Akrophonie und konsonantischer Charakter des altsemitischen Alphabetes, sagt man, stammen aus dem Ägyptischen, dagegen seien die altsemitischen Buchstabenzeichen eine selbständige kanaanäische Erfindung (Akrophonie bedeutet: der Buchstabe hat seinen Lautwert von dem ersten Laute desjenigen Gegenstandes erhalten, den er als Bild ursprünglich darstellt; der Buchstabe r z. B. stammt von dem ägyptischen Worte ro = Mund). Alle diese Versuche zeigen, wie schwierig es ist, mit Sicherheit den Ursprung des altsemitischen Alphabetes anzugeben, und keiner hat noch seine Ableitung aus der hieratischen Schrift der Ägypter dauernd erschüttern können. Die Kenntnis des Alphabetes beginnt etwa mit dem 10. Jahrhundert v. Chr.; seine ältesten Formen in der althebräischen, phönizischen und aramäischen Schrift sind fast vollständig gleich.

A. Der althebräische Schriftzug. Er findet sich: 1. auf der Siegessäule des Königs Mesa von Moab aus dem Anfang des 9. Jahrhunderts v. Chr.; 2. auf einer Anzahl von Siegelsteinen und in Stempeln auf Tonwaren, die teilweise vorexilisch sind (gefunden in der Nähe des alten Gath); 3. in der Siloahinschrift, einer Inschrift von sechs Zeilen, die im Jahre 1880 in dem Verbindungskanal zwischen der Marienquelle und der Siloahquelle entdeckt wurde und sich jetzt in Konstantinopel befindet; sie stammt aus der Zeit des Königs Ezechias; 4. auf Münzen der Makkabäer und auf Münzen aus der Zeit des ersten (66—70 n. Chr.) und des zweiten (132—135 n. Chr.) jüdischen Aufstandes; 5. in einer Inschrift, die im Jahre 1881 in einer Kirche bei Amwas (Nikopolis) gefunden wurde; sie stammt vielleicht aus dem 4. Jahrhundert n. Chr. 6. Die Amwasinschrift bildet den Übergang zur Schrift der Samaritaner. Der Zusammenhang der samaritanischen Schrift mit der althebräischen zeigt sich noch deutlich in der samaritanischen Inschrift, die in einer Moschee zu Nablus im Jahre 1844 entdeckt wurde und mutmaßlich der Zeit vor der Zerstörung der samaritanischen Synagogen unter Justinian (527—565) angehört. 7. Die letzte sichere Spur von der Verwendung der althebräischen Schrift ist (abgesehen von der Amwasinschrift und der Schrift der Samaritaner) wohl die Bemerkung des hl. Hieronymus im Prologus galeatus: Nomen Dei tetragrammaton in quibusdam graecis voluminibus usque hodie antiquis expressum literis invenimus. Daß Hieronymus Wahres berichtet, zeigen die Fragmente von Majuskelhandschriften der Übersetzung Aquilas' (vom dritten und vierten Buche der Könige), wo der Gottesname in der althebräischen Schrift wiedergegeben ist. Diese Schreibung des Gottesnamens ist zwar insofern ungenau, als für Vav dasselbe Zeichen verwendet wird, das zur Bezeichnung des Jod dient, und auch letzteres eine singuläre Form hat; aber diese Eigentümlichkeit erklärt sich aus der Unerfahrenheit des Schreibers und deutet nicht auf die Existenz einer „mittleren althebräischen Schrift" hin. Freilich scheint es

bereits zur Zeit des hl. Hieronymus gebräuchlicher gewesen zu sein, nicht bloß in den griechischen Manuskripten der Septuaginta, sondern auch in den andern in der Hexapla enthaltenen Übersetzungen das Tetragrammaton gegebenenfalls in Quadratschrift zu schreiben. Dies geht aus dem Wortlaut obiger Stelle hervor, und auch daraus, daß die griechischen Manuskripte ΠΙΠΙ (falsche Transskription der Quadratschrift) verzeichnen, wie schon Hieronymus (Ep. 25, ad Marc.: *M.* 21, 429) angibt: Nomen τετράγραμμον, quod ἀνεκφώνητον, id est ineffabile putaverunt, quod his litteris scribitur, Jod, He, Vav, He. Quod quidam non intelligentes propter elementorum similitudinem, cum in Graecis libris repererint, ΠΙΠΙ legere consueverunt (siehe auch Field, Hexapla Ps 25, 1; Is 1, 2; Auctarium Ps 25, 1; 26, 11 14; das Genizah-Palimpsest von Ps 22 aus Kairo).

B. Der phönizische Schriftzug. Von der älteren Schrift nennen wir die auf Schalenfragmenten, die in Lamassol auf Cypern gefunden und im Jahre 1877 von der Nationalbibliothek in Paris angekauft wurden. Auf ihnen wird ein „Hiram, König der Sidonier", genannt. Die Schrift macht einen noch altertümlicheren Eindruck als die der Säule Mesas. — Von der mittleren Schrift seien erwähnt die Inschriften von Byblus (5./4. Jahrhundert v. Chr.), die Inschrift auf dem Sarkophag des Tebneth, Königs der Sidonier, und die Inschrift auf dem Sarkophag seines Sohnes, des Eschmunazar, ebenfalls Königs der Sidonier. — Als phönizischer Schriftzug wird allgemein die Inschrift des Königs Mesa angesehen, die wir zur althebräischen Schrift gerechnet haben.

C. Der aramäische Schriftzug. I. Die ältere Form. Davon sind zu nennen: 1. die Inschrift des Königs Zakir, die 1903 in Syrien entdeckt wurde. Da in ihr als Zeitgenosse Zakirs Benadad, der Sohn Hazaels, des Königs von Aram, erwähnt wird, der 4 Kg 13 als Zeitgenosse der Könige Joachaz und Joas von Israel erscheint, so ist es gerechtfertigt, die Zakirinschrift für die älteste bis jetzt bekannte altaramäische Inschrift anzusehen (Pognon, Inscriptions sémitiques 156—178); 2. die Inschriften von Sendschirli (im heutigen Wilajet Adana, im alten Cilicien). Die wichtigsten sind die Hadadinschrift aus der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts v. Chr., gefunden 1890; die Panammuinschrift aus der Zeit Tiglatpilesers III. (745—728), gefunden 1888; die Bauinschrift des Bar Rekub, ebenfalls aus der Zeit Tiglatpilesers III., gefunden 1891; 3. die Inschriften auf Gewichten, Tontafeln, Siegeln und Gefäßen aus Assyrien, 8. bis 7. Jahrhundert (CIS 2, Nr 1—52); 4. Inschriften aus Babylonien, 7. bis 5. Jahrhundert (CIS 2, Nr 53—71); 5. die Inschriften von Nerab (südöstlich von Haleb).

II. Von der mittleren Form, deren Denkmäler der persischen Zeit angehören, erwähnen wir: die Inschriften von Teima (im nördlichen Arabien); Inschriften von verschiedenen Orten in Kleinasien; Inschriften (nebst Papyri und beschriebenen Scherben) in Ägypten, wozu auch der Stein gehört, der in der städtischen Bibliothek zu Carpentras (franz. Dep. Vaucluse) aufbewahrt wird, und Münzen.

III. Seit dem 2. vorchristlichen Jahrhundert etwa spaltet sich die aramäische Schrift in drei Abarten, die wir als jüngere aramäische Schriften bezeichnen wollen.

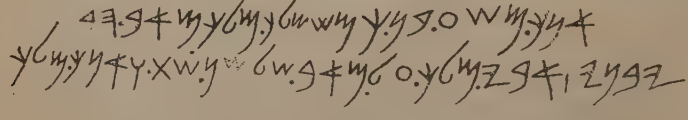
a) Die hebräische Quadratschrift. Dazu gehören: 1. die Inschrift von Arâk-el-Emîr (unweit von Es-Salt im Lande der Ammoniter), das älteste Beispiel von Quadratschrift; sie ist wohl nicht vor dem Jahre 183 v. Chr. entstanden; 2. die Inschrift am Grabe der Benê Chezîr, dem sog. Grabe des

hl. Jakobus am Ölberge. Einige schreiben sie dem 1. Jahrhundert v. Chr. zu; jedenfalls stammt sie nicht aus der Zeit nach der Zerstörung Jerusalems; 3. die syrisch-hebräische Inschrift auf dem Sarkophag der Königin Sadda oder Saddan (Helena von Adiabene), die sich um das Jahr 40 n. Chr. in Jerusalem niederließ; diese Inschrift gehört demnach in das 1. christliche Jahrhundert. 4.—5. Ungefähr aus derselben Zeit stammen die Grenzsteine von Gezer und besonders in Jerusalem gefundene Steinsärge mit Inschriften (sog. Ossuarieninschriften); 6. ein aus Ägypten stammender Papyrus, der dem Ausgang des 1. oder dem Anfang des 2. Jahrhunderts n. Chr. angehört. Er enthält in 25 Zeilen die zehn Gebote (Ex 20, 2—17) und den Anfang des Schemas (Dt 6, 4—5); 1902 wurde er von dem Engländer W. L. Nash erworben und daher Papyrus Nash genannt; 7. die Inschriften an den beiden Synagogen von Kefr-Birim (nordwestlich von Saphed) in Galiläa, 2. bis 3. Jahrhundert n. Chr.; 8. sieben Synagogeninschriften in Palmyra aus dem 2. bis 3. Jahrhundert n. Chr.; 9. Katakombeninschriften von Rom und Venosa aus dem 2. bis 3. (3. bis 6.?) Jahrhundert n. Chr.; 10. eine Mosaikinschrift in Kefr-Kanaa in Galiläa, 3. bis 4. Jahrhundert n. Chr. (Lidzbarski, Ephemeris I 313); 11. zehn datierte jüdische Grabinschriften in Venosa, Lavello und Brindisi aus den Jahren 816—846 n. Chr.; 12. die älteste datierte hebräische Bibelhandschrift, der Codex Babylonicus Petropolitanus, aus dem Jahre 916/917. — Daß die unvollständige Pentateuchhandschrift im Britischen Museum, Ms. or. 4445, gegen die Mitte des 9. Jahrhunderts geschrieben sei, ist wohl ein Irrtum (vgl. ZDMG 1901, 194); ein Pentateuchkodex, der aus dem Jahre 116 der Hedschra = 734/35 n. Chr. stammen soll, ist noch nicht ediert. (Siehe auch § 85.)

b) Die palmyrenische Schrift. Die älteste datierte palmyrenische Inschrift ist aus dem Jahre 9 v. Chr., die jüngste datierte aus dem Jahre 271 n. Chr. Der palmyrenischen Schrift steht nahe die Estrangeloschrift.

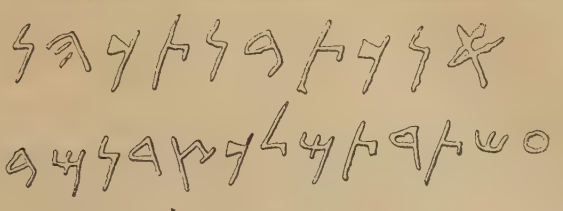
c) Die nabatäische Schrift, die sich besonders auf Münzen und Inschriften der Nabatäer findet, verbreitete sich vom Nabatäerland über ganz Nordarabien und bildete sich allmählich um zur arabischen Schrift. Die älteste datierte nabatäische Inschrift stammt ungefähr aus dem Jahre 40 v. Chr., die jüngste datierte rührt aus dem Jahre 95 n. Chr. her. — Der eigentliche Typus der Quadratschrift erscheint also erst im 2. vorchristlichen Jahrhundert ausgeprägt; die jetzige kalligraphische Umbildung tritt bereits deutlich in den Synagogeninschriften von Palmyra (2. bis 3. Jahrhundert) hervor und ist völlig ausgebildet auf den Grabinschriften von Brindisi, die von einigen dem 7. nachchristlichen Jahrhundert, von andern dem 9. Jahrhundert zugewiesen werden. Da die Quadratschrift auf den aramäischen Schriftzug zurückgeht, der in Assyrien und Babylonien seit alten Zeiten verbreitet war, so hieß sie bei den Juden assyrische Schrift, כְּתָב אַשּׁוּרִי.

Zur Veranschaulichung sollen hier einige Schriftproben mitgeteilt werden, und zwar die ersten zwei Zeilen der Inschrift auf der Mesa-Stele (Paris, Louvre):



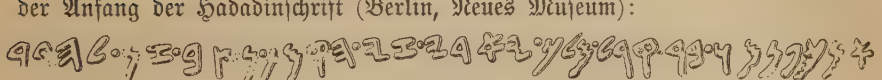
אנך. משע. בן. כמשמלך. מלך. מאב. חד
ריבני | אבי. מלך. על. מאב. שלשן. שת. ואנך. מלכ

der Anfang der Tebnethinschrift (Konstantinopel, Kaiserliches Museum):



אנך תבנת כהן עשתרת מלך צדנם בן

der Anfang der Hadadinschrift (Berlin, Neues Museum):



אנך פנמו · בר · קרל · מלך · יאדי · זי · הקמת · נצב · זן · להדד

Die von der semitischen Schrift gegebene Darstellung ist in wesentlichen Punkten abhängig von Lidzbarski, Handbuch der nordsemitischen Epigraphik, 2 Teile, Weimar 1898 (der zweite Teil hat drei Schrifttafeln); als Ergänzung dazu dient Lidzbarski, Ephemeris für semitische Epigraphik I, Gießen 1902; II, 1908. — Von der übrigen Literatur verzeichnen wir: Corpus Inscriptionum Semiticarum (= CIS). Pars prima: Inscriptiones Phoenicias continens I, Parisiis 1881—1887; II 1—3, 1890—1908. Pars secunda: Inscriptiones Aramaicas continens I, 1889—1902; II, 1907 (Tabulae 1906). Pars quarta: Inscriptiones Himyariticas et Sabaeas continens I, Parisiis 1889—1909; Chwolson, Corpus Inscriptionum Hebraicarum, Petersburg 1882 (mit einer Tabula Scripturae Hebraicae von Euting); Babelon, Catalogue des monnaies grecques de la Bibliothèque Nationale. Les Perses Achéménides etc., Paris 1893; Delitzsch, Die Entstehung des ältesten Schriftsystems, Leipzig 1897; Burkitt, Fragments of the books of Kings according to the translation of Aquila, Cambridge 1897; KL Bd 10, Artikel „Schrift" (von Kaulen); Zimmern, Vergleichende Grammatik der semitischen Sprachen, Berlin 1898 (mit einer Übersicht der semitischen Schrift von Euting); C. Taylor, Hebrew-Greek Cairo Genizah Palimpsests, Cambridge 1900; The Jewish Encyclopedia I, New York-London 1901, Artikel Alphabet, the Hebrew (mit 5 Schrifttafeln); Berger, Histoire de l'écriture dans l'antiquité[2], Paris 1902; Kittel, Über die Notwendigkeit und Möglichkeit einer neuen Ausgabe der hebräischen Bibel, Leipzig 1902; Nöldeke, Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft, Straßburg 1904; REP Bd 17, Artikel „Schreibkunst und Schrift bei den Hebräern" (von Strack); Praetorius, Über den Ursprung des kanaanäischen Alphabets, Berlin 1906; Lagrange, Qu'en est la question de l'Alphabet?: Revue des sciences philosophiques et théologiques 1907, 281; Pognon, Inscriptions sémitiques de la Syrie, de la Mésopotamie et de la région de Mossoul, Paris 1907; Gesenius-Kautzsch, Hebräische Grammatik[28], Leipzig 1910 (mit einer Schrifttafel). Dazu kommen noch verschiedene Artikel in der RB, die hier nicht alle aufgezählt werden können.

71. Den geschichtlichen Tatsachen nach ist die Quadratschrift in den biblischen Büchern nicht der ursprüngliche Schriftzug, sondern ist erst später durch Neuschreibung der Texte in Übung gekommen.

Während der allmählichen Umbildung der altsemitischen Schrift zur aramäischen blieben die Juden beim althebräischen Schriftzug, wie die vorhin angegebenen Denkmale des althebräischen Schriftzuges zeigen. Die Samaritaner, die von den Juden nach dem Exil nichts annehmen wollten, haben diese Schrift nie aufgegeben und gebrauchen sie in einer jüngeren Form noch bis heute, obwohl ihre Sprache aramäischen Charakters ist. Der Talmud (Sanhedr. 21 b) berichtet: „Mar-Zutra, nach andern Mar-Uqaba, sagte: Zuerst ward Israel das Gesetz in hebräischer Schrift und in der heiligen Sprache gegeben; später, in den Tagen des Esdras, ward es in assyrischer Schrift und in aramäischer Sprache gegeben. In der Folge behielten die Israeliten die assyrische Schrift mit der heiligen Sprache und ließen die hebräische Schrift und die aramäische Sprache dem gemeinen Volke. Wer ist dieses Volk? R. Chasda antwortet: die Samaritaner." Was hier von der aramäischen Sprache des Gesetzes gesagt wird, beruht auf einer Verwechslung mit den späteren Übertragungen in die Volkssprache, die man damals gern in hohes Altertum hinaufschraubte. Ebenso sind „die Tage des Esdras" bei den talmudischen Juden nur die allgemeine Bezeichnung für ein hohes Altertum; denn die Ruhmsucht der Juden gefiel sich darin, alle späteren Einrichtungen an den Namen des großen Gesetzeslehrers anzuknüpfen. So wurde diesem auch, wie der hl. Hieronymus noch im Prologus galeatus sagt, die Erfindung der Quadratschrift beigelegt, und nach andern Angaben soll er die heiligen Schriften der Juden in die Quadratschrift umgeschrieben haben. Beides ist unrichtig. Da die eigentliche Quadratschrift erst seit dem 2. Jahrhundert v. Chr. datiert, so kann sie von Esdras weder erfunden noch zur Neuschreibung der heiligen Schriften benutzt worden sein; vielmehr kam der aramäische Schriftzug, der zur Ausbildung der Quadratschrift führte, bei den Juden gleichzeitig mit der aramäischen Sprache zur Aufnahme, wie sie auch beides gleichzeitig in Babylonien kennen gelernt hatten. Beide Schriftarten waren für mehrere Jahrhunderte nebeneinander in Gebrauch; selbst als die jüngere schon ausschließlich angewandt wurde, behielt man doch die ältere für monumentale Zwecke bei, und so tragen die hebräischen Münzen noch bis zur Zeit des Aufrührers Bar-Kochba (132—135 n. Chr.) den althebräischen Schriftzug. Die heiligen Schriften sind nun alle, weil vor Ausbildung der Quadratschrift entstanden, in dem althebräischen Schriftzug niedergeschrieben worden; eine Ausnahme könnten vielleicht Daniel und Esdras machen, sofern sie in der einfachen aramäischen, noch nicht quadratisch umgeformten Schrift abgefaßt sein könnten; der hebräische Text des Buches Ekklesiastikus scheint dagegen bereits in Quadratschrift geschrieben zu sein, während sich für das erste Buch der Makkabäer eine solche Annahme nicht beweisen läßt. Den alten Schriftzug haben die hebräischen Bücher bis ins 2. Jahrhundert v. Chr. bewahrt; denn im Anfang des 3. Jahrhunderts wurde der Pentateuch für die ägyptischen Juden ins Griechische übertragen. Auf die Übersetzung des Pentateuchs folgte dann allmählich die der übrigen Bücher, so daß gegen das Ende des 2. vorchristlichen Jahrhunderts die Übertragung aller Bücher ins Griechische vollendet war. Den Übersetzern lag ein Original in althebräischer Schrift vor. Ohne daß man auf die Angabe des Josephus (Antiq. 12, 2, 1), wonach die Schrift der syrischen (d. h. altaramäischen) gleich gewesen ist, viel Gewicht legt, läßt sich dies auch aus einem späteren Tatbestand schließen. In den griechischen Handschriften jener Übersetzung wurde nämlich der Name des allmächtigen Gottes in der ursprünglichen Schrift beibehalten. Zu Origenes' Zeiten war dies ἐν τοῖς ἀκριβεστέροις τῶν ἀπογράφων der Fall. Von

diesem heiligen Namen sagt nun Origenes als Augenzeuge, er sei mit den *althebräischen* Buchstaben geschrieben gewesen, *nicht mit den jetzigen* (Sel. in Ps. 2: *M.* 12, 1104). Deutlicher noch nennt er Sel. in Ez. 9, 4 (*M.* 13, 802) jenen Schriftzug τὰ ἀρχαῖα στοιχεῖα, bei denen der Buchstabe Tau die Gestalt eines Kreuzes habe. Letzteres paßt nur auf die althebräische Schrift, nicht auf ihre Weiterbildungen, namentlich nicht auf ihre aramäische Umgestaltung. Mit Origenes stimmt Hieronymus überein (siehe § 70). Daß die griechische Übersetzung aus einem althebräisch geschriebenen Original stammt, zeigen auch manche Abweichungen vom heutigen Text, die nur durch Verwechslung in der alten, nicht in der quadratischen Schrift entstanden sein können. Beispiele sind: Gn 46, 16 Θασοβάν (תצבן) אצבן, Ex 14, 2 τῆς ἐπαύλεως (החצרות) החירות, Ruth 3, 7 τῆς στοιβῆς (הערמה) הערמה, Ps 17, 3 λαλήσῃ (יעבר) יעבר, 35, 20 ἐμοί (לי) לא, 136, 18 κραταιούς אדיריים (אבירים), Klgl 1, 12 φθεγξάμενος (אמר) אשר u. a. Demgegenüber ist jedoch wieder zu beachten, daß an andern Stellen Konsonanten verwechselt sind, die nur in der Quadratschrift ähnlich sind, was wohl nicht ursprünglich ist, sondern auf Änderungen der griechischen Übersetzung nach dem späteren in Quadratschrift umgesetzten Text beruht; auch wäre es möglich, daß stellenweise ein in Quadratschrift umgeformtes Manuskript existiert hätte, da die Septuaginta keine einheitliche Größe ist. Jedenfalls geht aber die Behauptung zu weit, zur Zeit der Septuagintaautoren hätten die Handschriften des Alten Testamentes überhaupt in einer Schrift vorgelegen, die der gegenwärtigen Quadratschrift im wesentlichen ähnlich gewesen sei.

Zu welcher Zeit nun die heutige Quadratschrift in die Manuskripte des Alten Testamentes eingeführt sein mag, bleibt ungewiß. Gewöhnlich nimmt man an, es sei schon zur Zeit Christi geschehen gewesen, weil der Heiland Mt 5, 18 offenbar das Jota als den kleinsten Buchstaben bezeichnet, was wohl in der Quadratschrift, nicht aber in der alten hebräischen Schrift der Fall ist. Trotzdem ist es glaubhaft, daß vereinzelt in Bibelmanuskripten noch der althebräische Schriftzug neben dem modernen aramäischen längere Zeit in Gebrauch war.

In der althebräischen Schrift selbst ist bloß der Pentateuch bei den Samaritanern erhalten, wie später (§ 89) gezeigt werden muß.

72. Die *Umschreibung* des hebräischen Textes aus dem alten in den neuen Schriftcharakter ist *nicht ohne Einfluß* auf die kritische Beschaffenheit des Textes geblieben, hat aber dessen dogmatische Integrität *nicht verletzt*.

Wie in der Quadratschrift, so sind auch in dem altsemitischen Schriftzug einzelne Buchstaben einander so ähnlich, daß sie bei ungenauer Darstellung sehr leicht zu verwechseln sind. Der heutige hebräische Text enthält denn auch manche offenbare Fehler, die nur durch Verwechslung in der alten Schrift möglich sind. Außer den oben angeführten Beispielen, bei denen wohl die Übersetzung das Rechte hat, weisen die Parallelstellen solche Versehen auf. So wird Jos 21, 16 eine Stadt עין genannt, die 1 Par 6, 44 den Namen עשן führt; und durch das ganze Buch Josue heißt eine Person עכן, die 1 Par 2, 7 עכר, in der griechischen Übersetzung immer Ἀχάρ genannt ist und nach der etymologischen Anspielung Jos 7, 26 auch nur עכר heißen kann. Ähnlich ist ein und derselbe Name 2 Sm 23, 29 חלב, 1 Par 11, 30 חלד (Vulg. beide-

mal Heled) geschrieben. An der Stelle 3 Kg 22, 32 steht ויסרו, wofür 2 Par 18, 31 ויסבו, das Griechische beidemal ἐκύκλωσαν hat. Ebenso steht 2 Sm 22, 33 ויתר, Ps 18, 33 ויתן; 3 Kg 15, 1 אָבְיָם, griech. Ἀβιού, 2 Par 13, 1 אֲבִיָּה, griech. Ἀβιά; 4 Kg 11, 3 אִתָּהּ, griech. μετ' αὐτῆς, 2 Par 22, 12 אִתָּם, griech. μετ' αὐτοῦ. Neh 3, 30; 12, 44; 13, 7 ist נִשְׁכַּה jedenfalls in das gewöhnliche לִשְׁכָּה zu korrigieren. Einzelne Verwechslungen dieser Art sind schon älteren Ursprungs, so daß die Verschiedenheit in die griechische Version übergegangen ist; z. B. 2 Sm 23, 35 פערי τοῦ Οὐραι(οερχεί), 1 Par 11, 37 נערי Ναραί.

Einen besondern Einfluß auf die Textesbeschaffenheit hatte die Neuschreibung deswegen, weil die alte Schreibweise keine Worttrennung kannte, während die Quadratschrift wenigstens in den Handschriften nie ohne Worttrennung gefunden wird und daher auch Finalbuchstaben besitzt. Bei der Zerlegung des fortlaufenden Textes in Worte konnten leicht Mißverständnisse vorkommen. Allerdings war die Worteinteilung früher entweder durch Vollkommenheit des Sprachverständnisses oder durch Treue des Gedächtnisses ziemlich konstant, so daß die griechische Übersetzung in Bezug hierauf meist ebenso verfahren ist wie die späteren Abschreiber; aber dennoch sind der Unterschiede genug, wodurch die kritische Treue beeinträchtigt wird. So hat z. B. der griechische Übersetzer Gn 8, 4 ἐν τῷ μηνὶ ἑβδόμῳ, ἑβδόμῃ καὶ εἰκάδι τοῦ μηνός, entsprechend dem Hebräischen בחדש השביעי בשבעה עשרים לחדש, während der heutige Text das vorletzte Wort in עשר ים = יום trennt; Ps 48, 15 liest unser hebräischer Text על מות, das Griechische (Ti) εἰς τοὺς αἰῶνας = עלמות; Ps 106, 7 steht וירמרו על ים בים סוף, griechisch καὶ παρεπίκραναν ἀναβαίνοντες ἐν τῇ ἐρυθρᾷ θαλάσσῃ = עלים בים סוף; Of 11, 2 heißt es jetzt הלכו מפניהם לבעלים יזבחו, griechisch aber ἀπῴχοντο ἐκ προσώπου μου· αὐτοὶ τοῖς Βααλεὶμ ἔθυον = מפני הם; Am 4, 13 jetzt מגיד לאדם מהשחו, griechisch ἀπαγγέλλων εἰς ἀνθρώπους τὸν χριστὸν αὐτοῦ = משחו. — Über die Worttrennung siehe mehr bei Lidzbarski, Handbuch der nordsemitischen Epigraphik I 202 f, und bei Kittel, Über eine neue Ausgabe der hebräischen Bibel, Leipzig 26 f; vgl. auch ZAW 1901, 205.

73. Die hebräische Schrift beider Gattungen umfaßt bloß die Konsonanten. Erst im 6. oder 7. Jahrhundert n. Chr. wurde zur Fixierung der Aussprache und zum Verständnis des Textes eine Anzahl untergeordneter Zeichen zur Quadratschrift hinzugefügt: Punktation.

Die Punktation des Textes besteht in Punkten und Strichen teils oberhalb, teils unterhalb, teils innerhalb der Buchstaben und zeigt außer den Vokalen auch die scharfe oder weiche Aussprache der Konsonanten an. Diese jetzt allgemein in den Text aufgenommene Vokalbezeichnung rührt nach der gewöhnlichen, jedoch nicht unwidersprochen gebliebenen Annahme aus der Gelehrtenschule zu Tiberias her. Sie hat sich erst im Laufe der Zeit zu ihrer jetzigen Ausbildung entwickelt; Kamez chatuph und Kibbuz z. B. sind erst im 12. Jahrhundert von Kimchi eingeführt worden. Die Punktation von Tiberias ist aber nicht die einzige geblieben. Ein anderes Vokalisationssystem wird das babylonische genannt, weil es wahrscheinlich in den jüdischen Schulen in Babylonien entstanden ist. Es war in seinen Anfängen sehr einfach, da Segol, Kamez chatuph und die Chatephvokale fehlten. Seine superlineare Punktationsmethode wurde beeinflußt durch das tiberiensische System

und liegt in ziemlich komplizierter Gestalt vor in dem Codex Babylonicus Petropolitanus aus dem Jahre 916, einfacher in Targumhandschriften. Ein drittes Vokalisationssystem ist in Manuskriptfragmenten enthalten, die sich in Oxford und Cambridge befinden. Sodann haben einige Gelehrte angenommen, Hieronymus meine, wenn er einen accentus der hebräischen Wörter erwähnt, ein Zeichen, durch das die Aussprache eines Wortes angedeutet werde; dieses Zeichen könne verglichen werden mit der linea superscripta in der samaritanischen Schrift, wodurch z. B. אֵל = אל von אֵל = אל unterschieden wird; ebenso seien die im Talmud erwähnten פְּעָמִים („Gründe") als Lesezeichen zu verstehen. Beide Annahmen sind jedoch ein Irrtum: bei Hieronymus bezieht sich accentus auf die Aussprache, und die „Gründe" des Talmud bezeichnen Sätze oder Satzteile. Über Hieronymus siehe dessen Quaestiones hebraicae in Genesim zu 3, 23, wo er sagt, man könne, wenn man der Übertragung des Symmachus folgen wolle, übersetzen: haec vocabitur virago, quia ex viro sumpta est, worauf er fortfährt: Porro Theodotion aliam etymologiam suspicatus est dicens *haec vocabitur assumptio, quia ex viro sumpta est.* Potest quippe *hissa* secundum varietatem accentus et assumptio intellegi. (Pinsker, Einleitung in das babylonisch-hebräische Punktationssystem, Wien 1863. Merx, Chrestomathia Targumica, Berlin 1888. ZAW 1901, 273: die Punktation der Manuskriptfragmente zu Oxford und Cambridge. Kahle, Der masoretische Text des Alten Testamentes nach der Überlieferung der babylonischen Juden, Leipzig 1902: behandelt die ursprüngliche Punktation des Berliner Manuskripts Or. qu. 680, das das älteste bis jetzt nachgewiesene babylonische Vokalisationssystem enthält. Siehe auch ZAW 1906, 49 ff; Strack, Prophetarum posteriorum Codex Babylonicus Petropolitanus, Petropoli 1876.)

74. Diese Vokalisation kann ihres späten Ursprungs wegen nur ein untergeordnetes Zeugnis für die ursprüngliche Beschaffenheit des Textes bilden. Es ist aber dennoch anzunehmen, daß sie den wirklichen Tatbestand im wesentlichen richtig darstellt und die Integrität des Textes nur in unwichtigen Dingen beeinträchtigt hat.

Kaum wahrscheinlich ist es, daß die richtige Lesung eines vokallosen Textes sich fast ein Jahrtausend, nachdem die betreffende Sprache ausgestorben war, soll unangetastet erhalten haben, und es ist um so schwerer zu glauben, als dabei so feine Unterschiede wie der zwischen Vokalen und Halbvokalen beobachtet sein sollen. Gleichwohl behaupten die Juden die Wirklichkeit einer solchen Tradition, und es kommen ihnen dabei bis zu einem gewissen Grad auch die Tatsachen zu Hilfe. Insoweit es sich nämlich um die Erkenntnis des Wortsinnes handelt, die durch die Vokalisation bedingt ist, stimmen die Übersetzungen, die vor der Punktation entstanden sind, im wesentlichen mit der jüdischen Lesung überein. Mitunter zeigen sogar die alten Übersetzungen dieselben grammatischen Mißverständnisse wie die heutige Punktation, z. B. Ps 110, 3 griechisch (Ti) ἐν ταῖς λαμπρότησι τῶν ἁγίων (σου) = בְּהַדְרֵי קֹדֶשׁ (für בַּהֲדַרֵי). Bei dieser Übereinstimmung im ganzen finden sich jedoch auch unzählige Stellen, wo die Übersetzer anders vokalisiert haben, als es heute geschieht. Zur Charakterisierung derartiger Verschiedenheiten können folgende Beispiele dienen: Gn 14, 3 שִׂדִּים, Theodotion ἀκτῶν (siehe Field, Hexapla), Hieronymus silvestri = שָׂדִים (alex. ἀλυκή = ἀλσική?); 47, 31 הַמִּטָּה, alex. τῆς ῥάβδου = הַמַּטֶּה; Ruth 1, 19 הֲזֹאת, Hier. haec est = הַזֹּאת; 2, 23 נִתְּשַׁב, Hier.

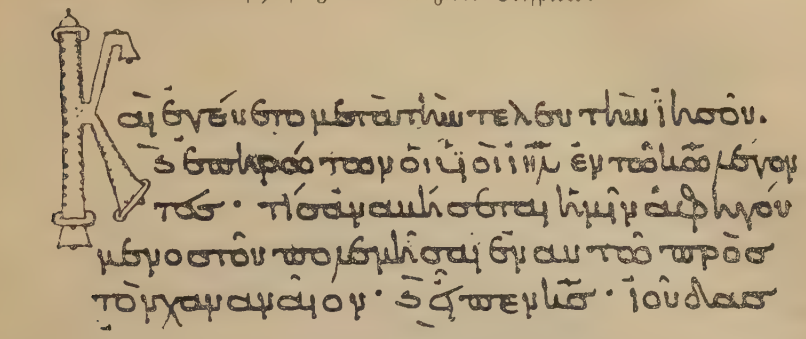
reversa est = וַתָּשָׁב; 2 Sm 14, 15 כִּי יֵרְאוּנִי הָעָם, alex. ὅτι ὄψεταί με ὁ λαός, Hier. praesente populo = יִרְאוּנִי; Ps 4, 3 כְּבוֹדִי, Aquilas οἱ ἔνδοξοί μου = כְּבוּדִי; 4, 6 זִבְחֵי, alex. θυσίαν = זַבְחִי; 4, 7 נְסָה, alex. ἐσημειώθη = נִסָּה; 33, 7 כַּנֵּד, alex. ὡσεὶ ἀσκόν, aramäisch הֵיךְ זִיקָא, Hier. quasi in utre = כַּנֹּד (= כַּנֹּאד); 40, 5 שָׂם, alex. τὸ ὄνομα = שֵׁם; 50, 23 זֹבֵחַ, alex. θυσία = זֶבַח; 72, 12 מְשַׁוֵּעַ, alex. ἐκ δυνάστου, Hier. a potente = מִשּׁוֹעַ; 109, 3 דִּבְרֵי שִׂנְאָה, aram. מְמַלְּלֵי סָנוּתָא = דֹּבְרֵי; 110, 3 עַמְּךָ נְדָבֹת, alex. μετά σου ἡ ἀρχή = (נִדְבָה) עִמְּךָ נְדֶבֶת; Spr 12, 28 אַל מָוֶת, alex. εἰς θάνατον, aram. לְמוֹתָא, Hier. ad mortem = אֶל; Js 2, 22 בַּמֶּה, Hier. excelsus = בָּמָה; 3, 12 נָשִׁים, alex. und Aq. ἀπαιτοῦντες, Theod. δανεισταί = נֹשִׁים; 9, 11 בְּכָל־פֶּה, aram. בְּכָל־אֲתַר = פֹּה; Os 3, 1 אֲהֻבַת רֵעַ, alex. ἀγαπῶσαν πονηρά = אֹהֶבֶת רַע; 9, 1 אֶל־גִּיל, alex. μηδὲ εὐφραίνου, aram. וְלֹא תְּבוּעִין, Hier. noli exsultare = אַל גִּיל (weiteres siehe bei Cap. 216 ff 325 ff 338 ff 357 ff). Aus diesen Beispielen geht hervor, wie oft die bessere Lesung und das richtigere Verständnis bei den Übersetzern statt bei den Punktatoren zu suchen ist. Auch die in der babylonischen Punktationsweise erhaltenen Texte haben mancherlei Abweichungen von den unsrigen, z. B. Formen der 2. Pers. Sing. Fem. Perf. לָקַחַת, בֹּשֶׁת, נִטְבֶּרֶת; ferner andere Lesarten, z. B. Job 18, 9 יחזק (Qal statt Hiphil); 31, 33 „meine Sünde" statt Plural. Aus alldem ergibt sich, daß die Tradition der Aussprache keineswegs so unumstößlich festgestanden hat, wie die Juden behaupten; es zeigt sich aber auch, daß durch die Punktation kein Verstoß in den Text gekommen ist, der seine dogmatische Integrität aufgehoben hätte. — Über babylonische Varianten siehe Kahle a. a. O. 79 ff.

b. Der griechische Schriftzug.

75. Der Schriftzug, in dem gegenwärtig die griechischen Bestandteile der Bibel vervielfältigt werden, ist eine Nachahmung derjenigen Schrift, die seit dem Jahre 1000 in allen griechischen Manuskripten, sowohl biblischen als profanen, vorkommt und Minuskel (litterae minusculae) genannt wird.

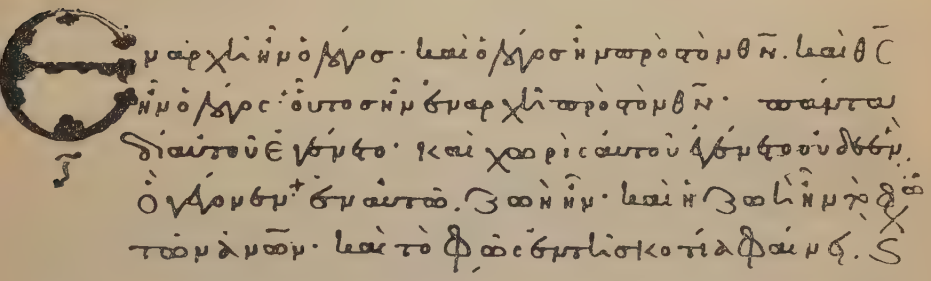
Unter der Minuskelschrift (Kleinschrift) versteht man den griechischen Schriftzug, der in der Zeit vom 8. bis 9. Jahrhundert aus den drei vorhandenen griechischen Schriftarten (die im folgenden Paragraphen besprochen werden) herausgebildet ist. Die älteste, genau datierte Handschrift, in der sie nachweisbar vorkommt, ist eine Evangelienhandschrift vom Jahre 835 (aus der Sammlung des Bischofs Porfiri Uspenski [461], bei Gregory, Textkritik 192). Die Minuskelschrift bleibt erst seit dem Jahre 1000 einzig im Gebrauch. In den Handschriften tritt sie uns in mannigfachen Formen entgegen. Eine allgemeine Eigentümlichkeit sind bei ihr die abgerundeten Buchstaben, der Spiritus und Akzent; in manchen, besonders älteren Formen finden sich auch Buchstaben, die miteinander verbunden sind. Die Druckschrift der Minuskel ist ebenfalls mannigfaltig; ältere Drucke, z. B. die Psalmenausgabe von Venedig 1486, sind der Minuskel von Handschriften ähnlich. Drucke des 16. Jahrhunderts, z. B. die Complutenser und Antwerpener Polyglottenbibel, haben mehrfache Ligaturen. Die jetzt in den Büchern verwendete Minuskel, die eine typographische Umbildung der handschriftlichen ist, reicht noch in das 16. Jahrhundert zurück; indes hat man sich in neuerer Zeit bei Drucken stellenweise wieder einem handschriftlichen Minuskelcharakter genähert.

Von der Minuskelſchrift geben wir zwei Beiſpiele:



Richt 1, 1—2a: Καὶ ἐγένετο μετὰ τὴν τελευτὴν ἰησοῦ
(καὶ) ἐπηρώτων οἱ υἱοὶ ἰ(σρα)ηλ ἐν τῷ κ(υρί)ω λέγον
τες· τίς ἀναβήσεται ἡμῖν ἀφηγού
μενος τοῦ πολεμῆσαι ἐν αὐτῷ πρὸς
τὸν χαναναῖον· (καὶ) εἶπεν κ(ύριο)ς· ἰοῦδας

Manuſkript aus dem 10. Jahrhundert, aus Kenyon, Facsimiles of biblical manuscripts in the British Museum, London 1900, Tafel V.



Jo 1, 1—5a: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος· καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θ(εό)ν· καὶ θ(εὸ)ς
ἦν ὁ λόγος· οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θ(εό)ν· πάντα
δι' αὐτοῦ ἐγένετο· καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν.
ὁ γέγονεν· ἐν αὐτῷ. ζωὴ ἦν· καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶ(ς)
τῶν ἀν(θρώπ)ων· καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει. (καὶ)

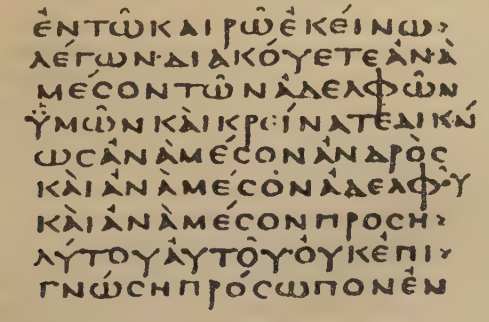
Manuſkript wahrſcheinlich aus dem 11. Jahrhundert, aus Kenyon Tafel VI.

76. In allen Handſchriften der griechiſchen Bibel, die aus früherer Zeit ſtammen, iſt die ſog. Unzialſchrift oder Majuskel (litterae maiusculae) angewandt. Dies iſt der älteſte griechiſche Schriftzug, in dem die griechiſchen Beſtandteile der Heiligen Schrift jedenfalls auch zuerſt geleſen worden ſind.

Die griechiſche Schrift ſtammt ohne weitere Mittelglieder aus der phöniziſchen, von der ſie anfangs auch Zahl und Anordnung der Buchſtaben ſowie die linksläufige Richtung der Zeilen beibehalten hat. Zu der Zeit jedoch, wo ſie für inſpirierte Schriften in Anwendung kam, war ſie der griechiſchen

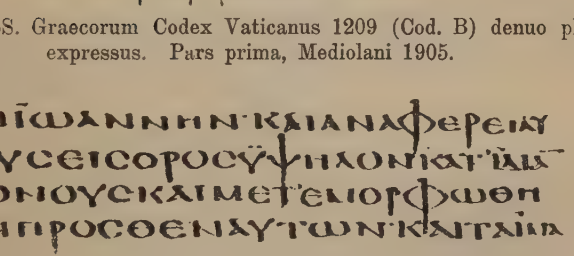
Sprache schon vollkommen angepaßt. Es sind noch jetzt griechische Schriftstücke erhalten, die nach Zeit und Ort ihrer Entstehung mit der Abfassung der griechischen Texte im Alten Testament zusammenfallen: Papyrusrollen, später Papyrusbücher, und Wachstafeln. Papyri wurden gefunden in Ruinenstätten von Mittel- und Oberägypten; sehr bedeutend war der Fund in den Trümmerstätten des alten Krokodilopolis-Arsinoë im Jahre 1877, dem noch Funde an andern Stätten, z. B. in den Trümmern von Oxyrhynchos, dem heutigen Behnesa, im Jahre 1897 folgten. Die griechischen Papyri gehen bis in die älteste Ptolemäerzeit zurück. Nach Ausweis dieser Dokumente bestand, wenn von der den Buchstaben der Inschriften verwandten Kapital- oder Hauptschrift abgesehen wird, bei den griechisch redenden Völkern schon im 2. vorchristlichen Jahrhundert ein dreifacher Schriftzug. Der eine war eine Kursiv- oder Laufschrift für die Bedürfnisse des gewöhnlichen Lebens und hatte abgerundete und leicht zu verbindende Buchstabenformen. Der zweite, der ebenfalls dem Verkehr des gewöhnlichen Lebens diente, war eine tachygraphische Schrift (Schnellschrift, unserer Stenographie entsprechend), womit man ebenso rasch schreiben konnte, als gesprochen wurde. Sie war schon im 2. vorchristlichen Jahrhundert vollständig ausgebildet und offiziell anerkannt; ja ihre Spuren lassen sich bis zum Jahre 400 v. Chr. verfolgen. Der dritte Schriftzug wurde in Büchern und überhaupt in Dokumenten von bleibendem Wert gebraucht und hatte deswegen große deutliche Buchstaben, die ihm den Namen Majuskelschrift oder auch die bildlich zu verstehende Benennung Unzialschrift verschafft haben. Es ist dies die alte griechische geradlinige Stein-, Kapital- oder Quadratschrift in etwas abgerundeter Gestalt, wie es der Gebrauch von Papyrus und Pergament mit sich brachte. In welcher von diesen Schriftarten die erste Niederschreibung der griechischen Bibeltexte erfolgt sein mag, bleibt ungewiß. Der hl. Paulus erwähnt wiederholt, daß er seine Briefe einem Schreiber diktiert habe (Röm 16, 22. 1 Kor 16, 21. Kol 4, 18), und einem solchen (ταχυγράφος) war die Kursivschrift und meistens auch wohl die Schnellschrift geläufig. Zur Vorlesung kamen aber diese Briefe jedenfalls erst, nachdem sie von einem Abschreiber (καλλιγράφος) in Unzialschrift hergestellt waren. Die eigentlichen Bücher der griechischen Bibel sind gewiß nur in Unzialschrift bekannt geworden, weil diese schon zur Zeit der Ptolemäer die einzige Buchschrift bildete. So kommt es, daß aus dem ersten Jahrtausend unserer Zeitrechnung fast nur Unzialhandschriften der griechischen Bibeltexte erhalten sind. Ihr Schriftzug ist meist kalligraphisch gestaltet, groß und klar und ohne Buchstabenverbindung, einzelne Ligaturen ausgenommen. Die Wörter sind nicht getrennt; höchstens hat man in späterer Zeit Punkte ans Ende derselben gesetzt. Eigentümlich ist dieser Schriftart die Verwechslung der Vokale, wie sie namentlich der Itazismus bedingt (η, ει, οι, υ werden wie ι ausgesprochen); besonders häufig wechseln EI und I, AI und E, H und I, z. B. ΕΛΘΙΝ, ΜΕΙΜΗΤΑΙ, CΩCΕ, ΑΙΑΝ, ΚΑΗCΙΑC, CΤΙΡΙCΑΙ, ΛΕΤΙ, ΥΜΙC, ΤΕC ΗΜΕΡΕC ΕΚΙΝΕC, ΓΕΙΝΕΤΕ, ΕΚΧΑΙΩ, ΠΑΝΥΓΥΡΙCΑΤΕ, ΓΥΝΕΤΑΙ. Ferner hat sie eine Anzahl Abkürzungen, bei denen gewöhnlich der erste und der letzte Buchstabe oft vorkommender Wörter zusammengestellt und mit einem Strich bezeichnet wird, z. B. $\overline{\text{ΘC}}$, $\overline{\text{ΘΥ}}$, $\overline{\text{IC}}$, $\overline{\text{KC}}$, aber auch ΤΟΥΥΥΤΟΥ$\overline{\text{ΑΝΟΥ}}$ für τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, $\overline{\text{ΑΝΟC}}$ für ἄνθρωπος, $\overline{\text{CΗΡ}}$ für σωτήρ. Eine regelmäßige Interpunktion ist den Majuskelhandschriften unbekannt; als einziges Interpunktionszeichen erscheint anfänglich der Punkt, der aber in den ältesten Handschriften noch sehr selten ist. Das Iota subscriptum fehlt; der Spiritus kommt vereinzelt in älteren Majuskelhandschriften

vor, später wird er allgemein, aber nicht immer richtig angewandt. Die Akzente fehlen in den ältesten Handschriften und lassen sich in ihnen erst vom 6. Jahrhundert an sicher nachweisen. Die Buchstaben werden in breiteren oder schmäleren Kolumnen nebeneinander gesetzt, solang Raum da ist. Das Brechen der Wörter geschieht ohne alle Rücksicht auf die Etymologie, lediglich nach Maßgabe der Kolumnenbreite. Zwei Beispiele mögen dies veranschaulichen:



Dt 1, 16—17: ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνω
λέγων· διακούετε ἀνὰ
μέσον τῶν ἀδελφῶν
ὑμῶν καὶ κρείνατε δικαί
ως· ἀνὰ μέσον ἀνδρὸς
καὶ ἀνὰ μέσον ἀδελφοῦ
καὶ ἀνὰ μέσον προση
λύτου αὐτοῦ· οὐκ ἐπι
γνώσῃ πρόσωπον ἐν

Aus Bibliorum SS. Graecorum Codex Vaticanus 1209 (Cod. B) denuo phototypice expressus. Pars prima, Mediolani 1905.



Mk 9, 23: και ϊωαννην· και αναφερει αυ
τους εις ορος ὑψηλον κατ' ἰδια(ν)
μονους και μετεμορφωθη
εμπροσθεν αυτων· και τα ἱμα

Aus Kenyon a. a. O. Tafel II.

Diese Schrift erhielt sich in den biblischen Handschriften noch bis zum Jahre 995 (aus dem noch ein Unzialkodex datiert ist); später ward sie nur mehr zu Über- und Unterschriften gebraucht, ähnlich wie sie jetzt in den Drucken verwendet wird. — Über die Abkürzungen handelt Traube, Nomina sacra. Versuch einer Geschichte der christlichen Kürzung, München 1907; siehe auch Derſ., Zur Paläographie und Handschriftenkunde. Herausgegeben von Lehmann, München 1909, 151.

77. Der Übergang von der Unzialschrift zur Minuskel hat keinen wesentlichen Einfluß auf die Textgestalt ausgeübt. Nur an einzelnen Stellen sind Schwankungen bezüglich der Worttrennung entstanden; diese sind aber jetzt ohne Belang, weil die betreffenden Texte noch in der Majuskelschrift vorliegen.

Im allgemeinen ward bei Einführung der Minuskel nur der steife Zug der Unzialschrift der Kursive genähert, und statt schmaler wurden breite Kolumnen gewählt. Spiritus und Akzent wurden eingeführt und eine überaus große Menge von Ligaturen angewandt; aus dem Iota adscriptum wurde allmählich das Iota subscriptum. Zu Anfang eines Abschnittes wurden große Anfangsbuchstaben gebräuchlich, die nur zum Teil der Unzialschrift entnommen waren. Das Brechen der Wörter geschah noch immer wie bei der Majuskel ohne Rücksicht auf die Etymologie: εἰ-σελθεῖν, οὐ-κέστι. Die Worttrennung ward nur allmählich eingeführt und blieb noch bis zum 15. Jahrhundert sehr unvollkommen. Lediglich dadurch sind Irrungen in einzelne Handschriften gekommen; so heißt Phil 1, 1 ΤΟΙCΟΥCΙΝΕΝΦΙΛΙΠΠΟΙCCΥΝΕΠΙCΚΟΠΟΙC in vielen Minuskelhandschriften συνεπισκόποις statt σὺν ἐπισκόποις. Phil 2, 4 lesen einzelne Kodizes ἑκάστοις κοποῦντες statt ἕκαστοι σκοποῦντες.

Näheres über die griechischen Schriftarten siehe bei Gardthausen, Griechische Paläographie, Leipzig 1879; Wilcken, Tafeln zur älteren griechischen Paläographie, Leipzig und Berlin 1891; Wattenbach, Anleitung zur griechischen Paläographie[3], Leipzig 1895; Derſ., Scripturae Graecae specimina[3], Berolini 1897. Eine bequeme Übersicht über griechische Schriftarten gibt Kenyon a. a. O.; ebenso Cavalieri et Lietzmann, Specimina Codicum Graecorum Vaticanorum, Bonnae 1910. Über die Tachygraphie der Griechen siehe die Zeitschrift „Hermes" 1876, 443. Eine allgemeine Orientierung über die Papyri gibt Wilcken, Die griechischen Papyrusurkunden, Berlin 1897 und das von ihm herausgegebene Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete, seit 1901.

2. Einteilung des Textes.

78. Der Text der ganzen Heiligen Schrift ist jetzt immer in Kapitel und Verse geteilt. Dies ist eine christliche Einrichtung, die zum Behufe bequemer Zitierung getroffen und für das Alte Testament auch von den Juden angenommen worden ist.

Die jetzige Kapiteleinteilung wurde früher dem Dominikaner und späteren Kardinal Hugo vom hl. Carus zugeschrieben, der um 1240 die erste Verbalkonkordanz, und zwar für die lateinische Bibelübersetzung anfertigte. Durch Denifles Untersuchung ist indes die schon vor ihm gemachte Angabe, wonach die fragliche Einteilung von dem Kardinal-Erzbischof Stephan Langton von Canterbury († 1228) um 1205 eingeführt worden ist, außer Zweifel gestellt. An der Langtonschen Kapiteleinteilung haben Spätere verbessernde Änderungen vorgenommen, so daß die Kapiteleinteilung der klementinischen Vulgata nicht immer mit der Langtonschen übereinstimmt. Die Langtonsche Einteilung führte der Kardinal Hugo vom hl. Carus für seinen Zweck, eine Verbalkonkordanz herzustellen, weiter. Um nämlich auch innerhalb der Langtonschen Kapitel das rasche Auffinden einer Stelle zu ermöglichen, dachte er jedes Kapitel in sieben Teile ge-

teilt und gab durch Hinzufügung der Buchstaben a b c d e f g das entsprechende Siebtel an, ohne daß im Text etwas wäre angemerkt gewesen. Die Unterabteilung Hugos wurde im römischen Meßbuch und Brevier lange verwendet; allerneueste Drucke, vor allem die der festa novissima, sehen davon ab. (Bindseil, Concordantiarum Homericarum specimen cum prolegomenis, in quibus praesertim Concordantiae biblicae recensentur, Halis 1867. KL 2, 636. Denifle und Ehrle, Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters: Die Handschriften der Bibelkorrektorien des 13. Jahrhunderts, von Denifle, 1888, 263 471. Otto Schmid, Über verschiedene Einteilungen der Heiligen Schrift, Graz 1892. Tischendorf-Gregory, Novum Testamentum graece III 140 ff.)

In die hebräische Bibel fanden die Kapitel Eingang durch die älteste Konkordanz des R. Isaak Nathan, die 1448 vollendet und 1523 zuerst gedruckt ward. Von gedruckten Bibelausgaben ist die zweite Bombergsche (Venedig 1521) die erste, welche die Kapiteleinteilung hat. Im 15. Jahrhundert kam sie auch in die Handschriften der griechischen Bibel. Der erste Druck des Neuen Testamentes (zu Alcalá 1514) zeigt sie ebenfalls; doch sind spätere Ausgaben wieder ohne Kapiteleinteilung, und erst seit der Mitte des 16. Jahrhunderts sind die griechischen Bibelausgaben durchgängig damit versehen.

Die heutigen Verse rühren von dem Pariser Buchdrucker Robertus Stephanus (Etienne) her, der sie zuerst 1551 in einer griechisch-lateinischen Ausgabe des Neuen Testamentes (Übersetzung des Erasmus und Vulgata) und 1555 in einer Ausgabe der lateinischen Bibel anwandte. Sie haben ihr Vorbild in den פְּסוּקִים und στίχοι der poetischen Bücher, die in den meisten Handschriften besonders abgeteilt sind; im Alten Testament mußten sie sich an die logischen oder grammatischen פְּסוּקִים anschließen (siehe unten). Vorerst jedoch wurden die Stephanschen Verse nicht wie jetzt a linea abgesetzt, sondern nur am Rande durch fortlaufende Ziffern bezeichnet. In die hebräische Bibel fand die Numerierung der Verse 1556 durch die Psalmenausgabe von Sabbioneta Eingang; hier ist aber bloß je der fünfte Vers mit einer Ziffer versehen. Die erste vollständige hebräische Bibelausgabe, in der die einzelnen Verse gezählt sind, ist die von Jos. Athias, die in zwei Bänden 1661 zu Amsterdam gedruckt wurde. Die Verszählung, die Nathan in seiner Konkordanz anwendet, ist älter. Bei Stephanus sind die Verse, obwohl er sie den Manuskripten nachgebildet haben will, sehr nachlässig abgeteilt, und ihre Hervorhebung im Druck stört oft das Verständnis, statt es zu unterstützen. Papst Sixtus V. versuchte in seiner Ausgabe der lateinischen Bibel umsonst, die Versabteilung zu berichtigen; die Schwierigkeit der Umänderung nötigte dazu, die bestehende Einrichtung festzuhalten. In unserer jetzigen Vulgata weicht die Verseinteilung zuweilen von der Stephanschen Einteilung ab.

79. Für das hebräische Alte Testament bestand schon frühzeitig eine Einteilung in Abschnitte zum Zwecke der liturgischen Lesung; eine andere zum Behufe des grammatischen Verständnisses wurde später vorgenommen.

In den hebräischen Handschriften und Drucken ist der Pentateuch in 54 Parascheu (פָּרָשָׁה, Plur. פָּרָשִׁיוֹת) eingeteilt, und zwar hat die Genesis 12, das Buch Exodus 11, das Buch Levitikus 10, das Buch Numeri 10, das Deutero-

nomium 11 Paraschen. Ein anderer Name für die Parasche ist Sidra (סִדְרָא, סֵדֶר, סִדֻּר, Ordnung, Reihe). Zitiert werden die Paraschen nach dem Anfangswort des betreffenden Abschnittes oder nach einem wichtigen Wort, das bald nach dem Anfang steht; so beginnt z. B. die zweite Parasche der Genesis bei 6, 9 und wird zitiert als „Parasche Noe" (פרשת נח); die vierte fängt 18, 1 an und wird nach dem Anfangswort als „Parasche vajjera" (פרשת וירא) bezeichnet.

Neben dieser Paraschenteinteilung existiert noch eine andere, die zwei Arten von Paraschen, offene und geschlossene, umfaßt. Die offene Parasche ist ein Abschnitt, der mit einem Zeilenabsatz beginnt, wobei die vorhergehende Zeile am Schluß einen leeren Raum hat, der dem Umfang von neun Buchstaben gleich sein soll. Die geschlossene Parasche beginnt innerhalb der Zeile; voraus geht derselbe Raum. Diese Einrichtung der offenen und geschlossenen Paraschen hat sich aus der Vorschrift des Maimonides († 1204) entwickelt. Früher war sie etwas anders: die leeren Zwischenräume wurden öfters durch die Buchstaben פ (פתוחה) bzw. ס (סתומה) bezeichnet, und diese Bezeichnung wurde dann auf die folgenden Textesabschnitte übertragen. In den Druckausgaben des Pentateuchs sind die genauen Regeln nicht beachtet; in einigen sind die Buchstaben פ und ס gesetzt, aber ohne daß die übrigen Vorschriften über den Beginn der Parasche eingehalten sind. Auf welchem inneren Grunde die Unterscheidung von offenen und geschlossenen Paraschen beruht, ist nicht klargestellt. Ihre Anzahl im Pentateuch ist aus folgender Zusammenstellung ersichtlich:

Genesis	43	offene,	48	geschlossene	Paraschen,	zusammen	91
Exodus	69	"	95	"	"	"	164
Levitikus	52	"	46	"	"	"	98
Numeri	92	"	66	"	"	"	158
Deuteronomium	34	"	124	"	"	"	158
	290		379				669

Die Einteilung in offene und geschlossene Paraschen, die älter ist als die vorhin beschriebene in 54 Paraschen, reicht in vorchristliche Zeit hinauf, denn das Alte Testament wird in neutestamentlichen Schriften ähnlich zitiert wie in der Mischna, welche diese Paraschenteinteilung kennt: Mk 12, 26 ἐν τῇ βίβλῳ Μωϋσέως ἐπὶ τοῦ βάτου (Ex 3); Röm 11, 2 ἐν Ἠλείᾳ τί λέγει ἡ γραφή (3 Kg 19); vgl. Apg 15, 21.

Bemerkt sei noch, daß in Anlehnung an die Bezeichnung der offenen Paraschen durch פ und der geschlossenen durch ס auch die an erster Stelle genannten Paraschen durch diese Buchstaben, und zwar jeweils durch פפפ bzw. סססּ bezeichnet werden (jedoch nicht in allen Ausgaben); nur die zwölfte Parasche der Genesis (47, 22) und jeweils die erste eines Buches haben keine Bezeichnung. Wenn in der Einleitungswissenschaft von „großen" und „kleinen" Paraschen die Rede ist, so darf diese Unterscheidung nicht dahin verstanden werden, daß die großen Paraschen nachträglich in die kleinen zerlegt seien, sondern der Unterschied bezieht sich nur auf die räumliche Ausdehnung.

Die offenen und geschlossenen Paraschen werden zitiert nach dem Inhalt der betreffenden Stelle, indem das Wort Parasche dem den Inhalt anzeigenden Ausdruck vorgesetzt wird, z. B. Ex 30, 11—16 פרשת שקל. Zuweilen wird dabei das Wort Parasche auch ausgelassen, z. B. Nm 19 פרה אדומה, oder die

Parasche wird bloß nach dem Anfangswort zitiert, z. B. Dt 6, 4 שמע. (Siehe auch Aicher Mischna 17 f.)

Auch die übrigen Bücher des Alten Testamentes haben eine Teilung in offene und geschlossene Paraschen gehabt, die jedoch keine so große Bedeutung wie die des Pentateuchs hatte. Wichtiger dagegen ist die Zusammenstellung von 91 (nach andern 85) Lesestücken, die aus den historischen und prophetischen Büchern herausgehoben sind und Haphtaroth heißen (von הַפְטָרָה, eigentlich Entlassung, d. h. das Ende des Gottesdienstes, weil ihre Lesung gegen den Schluß des Gottesdienstes stattfand). Die Haphtaroth bestanden schon in vorchristlicher Zeit (Apg 13, 15; vgl. Lk 4, 16).

Zum Zwecke grammatischer und kritischer Beobachtung teilte man später den ganzen Bibeltext willkürlich in סְדָרִים; solcher hatte z. B. die Genesis 43, Esther 5, Daniel 7, Esdras und Nehemias 10, die Chronik 25.

Eine reihenweise Versabteilung hatten in den hebräischen Handschriften zuerst die poetischen Bücher, in denen die rhythmischen Glieder als besondere Zeilen geschrieben wurden. Solche στίχοι oder versus heißen bei den Juden פְּסוּקִים (von פסק abteilen); nach unserer Auffassung sind es nur halbe oder drittel Verse. Derselbe Name bezeichnete später für die prosaischen Bücher (einschließlich der prophetischen Bücher) die einzelnen Sätze oder Perioden, die seit dem 12. Jahrhundert durch ein besonderes Zeichen, das Soph pasuk (סוף פסוק, :) abgetrennt wurden. Die Verse waren nicht numeriert, wohl aber gezählt, und daher steht am Ende jedes Buches als Unterschrift die Angabe der Verszahl, z. B. bei Isaias סְכוּם הַפְּסוּקִים שֶׁל יְשַׁעְיָה אֶלֶף וּמָאתַיִם וְחֻשְׁעִים וַחֲמִשָּׁה, „die Summe der Verse in Isaia ist tausend zweihundert fünf und neunzig" (Ausgabe von Van der Hooght), eine Anzahl, die fast ganz mit der jetzigen (1291) übereinstimmt. Zuweilen ist auch die Anzahl der masoretischen „Verse" der Anzahl der jetzigen Verse gleich, z. B. bei den Büchern Ruth (85), Joel (73), Aggäus (38), Sophonias (53), Malachias (55). Außer der Einteilung in פסוקים gibt es noch andere Gliederungen, die hier übergangen werden können.

80. Im griechischen Neuen Testament gab es seit alter Zeit mancherlei Einteilungen, die aber immer ziemlich schwankend blieben und nicht allenthalben in Aufnahme kamen; nur die sog. Kanones des Eusebius wurden während des Mittelalters allgemein beibehalten.

Klemens von Alexandrien spricht Strom. 4, 9 (*M.* 8, 1284) und 7, 14 (*M.* 9, 517) von Perikopen im neutestamentlichen Text. Dies waren Lesestücke ganz nach Art der alttestamentlichen Haphtaroth und der Lektionen in der heiligen Messe. Einige alte Handschriften, darunter A und C, teilen die Evangelien in τίτλοι mit Überschriften; der Kodex A z. B. Mk 7, 24—30 περὶ τῆς φοινικίσσης. Große Bedeutung erlangte die Einteilung der Evangelien, die Eusebius von Cäsarea vornahm. Er zerlegte den gesamten Text in 1162 Abteilungen, die er κεφάλαια oder περικοπαί nannte, und zwar das Evangelium des Matthäus in 355, Markus in 233, Lukas in 342, Johannes in 232 Abschnitte (in den Handschriften schwanken die Zahlen etwas). Die einzelnen Abteilungen bezeichnete er mit Zahlen und stellte sie in zehn Gruppen, κάνονες, zusammen, die er folgendermaßen beschreibt: . . . ὁ μὲν πρῶτος (κάνων) περιέχει ἀριθμούς, ἐν οἷς τὰ παραπλήσια εἰρήκασιν οἱ τέσσαρες, Ματθαῖος Μάρκος Λουκᾶς Ἰωάννης· ὁ δεύτερος, ἐν ᾧ οἱ τρεῖς, Ματθαῖος Μάρκος Λουκᾶς· ὁ τρίτος, ἐν ᾧ οἱ τρεῖς, Ματθαῖος Λουκᾶς Ἰωάννης· ὁ τέταρτος, ἐν ᾧ οἱ τρεῖς, Ματθαῖος Μάρκος Ἰωάννης· ὁ

πέμπτος, ἐν ᾧ οἱ δύο, Ματθαῖος Λουκᾶς· ὁ ἕκτος, ἐν ᾧ οἱ δύο, Ματθαῖος Μάρκος· ὁ ἕβδομος, ἐν ᾧ οἱ δύο, Ματθαῖος Ἰωάννης· ὁ ὄγδοος, ἐν ᾧ οἱ δύο, Λουκᾶς Μάρκος· ὁ ἔννατος, ἐν ᾧ οἱ δύο, Λουκᾶς Ἰωάννης· ὁ δέκατος, ἐν ᾧ ἕκαστος αὐτῶν περί τινων ἰδίως ἀνέγραψεν (Brief an Karpianus, bei Tischendorf-Gregory, Novum Testamentum graece III 145 f und bei Gregory, Textkritik 863). Diese Einteilung wurde auch dadurch sehr bekannt, daß man häufig am Rande der Handschriften die parallelen Stellen, d. h. die betreffende Zahl, wodurch jene angedeutet wurden, anmerkte. Früher wurde sie dem alexandrinischen Philosophen Ammonius Saccas, dem Lehrer des Origenes, zugeschrieben, von dem auch eine Evangelienharmonie herrühren sollte. Beides beruht jedoch auf Irrtum, denn der Philosoph Ammonius Saccas hat keine Schriften hinterlassen; vielmehr hat ein Christ Namens Ammonius, Zeitgenosse des Eusebius, eine Art Evangelienharmonie zusammengestellt, und diese war es, die dem Eusebius vorlag und ihm die Veranlassung zu seiner Texteszerlegung gab. Die Arbeit des Ammonius war nämlich in der Weise eingerichtet, daß neben den Text des Matthäusevangeliums die jeweiligen Paralleltexte gesetzt waren, und dementsprechend sind die Worte des Eusebius im Anfang des Briefes an Karpian zu verstehen: Ἀμμώνιος μὲν ὁ Ἀλεξανδρεὺς πολλὴν ὡς εἰκὸς φιλοπονίαν καὶ σπουδὴν εἰσαγηγοὺς τὸ διὰ τεσσάρων ἡμῖν καταλέλοιπεν εὐαγγέλιον, τῷ κατὰ Ματθαῖον τὰς ὁμοφώνους τῶν λοιπῶν εὐαγγελιστῶν περικοπὰς παραθείς . . .

Die älteste bekannte Einteilung der Apostelgeschichte ist die des Codex Vaticanus in 36 Kapitel, der später noch eine andere in 69 Kapitel hinzugefügt worden ist. Eine doppelte Einteilung haben in diesem Kodex auch die katholischen Briefe.

Euthalius, Diakon an einer Kirche des Orients, später (in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts) Bischof von Sulce auf Sardinien, versah die von ihm veranstaltete Ausgabe der paulinischen Briefe, der Apostelgeschichte und der katholischen Briefe mit einer Einteilung in κεφάλαια, die er aber nicht selbst einführte, sondern bereits vorfand; zugleich merkte er an, wie viele κεφάλαια je ein Abschnitt umfaßte, der zur gottesdienstlichen Lesung diente (ἀνακεφαλαίωσις τῶν ἀναγνώσεων). Die paulinischen Briefe zerfallen nach seiner Angabe in 147 κεφάλαια, die 31 ἀναγνώσεις bilden, die Apostelgeschichte in 40 κεφάλαια mit 16 ἀναγνώσεις; auf die katholischen Briefe werden 31 κεφάλαια und 10 ἀναγνώσεις gerechnet. Die Apokalypse hat Andreas von Cäsarea in Kappadozien, der wahrscheinlich gegen Ende des 5. Jahrhunderts lebte, in 24 λόγοι und in 72 (3 × 24) κεφάλαια eingeteilt.

Die Kanones des Eusebius sind verzeichnet bei Ranke, Codex Fuldensis, Marburgi et Lipsiae 1868, 5 ff; Tischendorf-Gregory III 146 ff; Gregory 865 ff; Scrivener-Nestle, Novum Testamentum textus Stephanici A. D. 1550[4], Londini 1906, XII ff. — Die frühere Annahme, Euthalius sei um die Mitte des 5. Jahrhunderts Diakon in Alexandrien gewesen, ist als irrig erwiesen (vgl. v. Soden, Die Schriften des Neuen Testamentes I 1, 637 ff). Über Ammonius siehe v. Sychowski, Hieronymus als Literarhistoriker, Münster 1894, 53 f.

81. In der genannten Teilausgabe des Neuen Testamentes von Euthalius war der Text in der Weise geschrieben, daß nach den Worten, die jeweils einen Satz bzw. einen Satzteil bildeten, ein Punkt gesetzt war. Man schrieb nämlich früher, um einen Text für die Vorlesung geeignet zu machen,

so viele Worte in eine Zeile *(στίχος)*, als nach dem Sinne zusammengehören (*κῶλα*, *κόμματα*, daher stichische oder kolometrische Schreibart). Da aber bei diesem Verfahren notwendig viel weißer Raum übrig blieb, so schrieb man später den Text wieder fortlaufend und bezeichnete das Ende der Stichen durch Punkte.

Die stichische oder kolometrische Schreibart ist schon frühzeitig geübt worden. Hieronymus sagt in der Vorrede zur Übersetzung des Buches Isaias, per cola et commata seien die Werke von Demosthenes und Cicero geschrieben, und daher folge auch er dieser Methode: Nos quoque utilitati legentium providentes, interpretationem novam novo scribendi genere distinximus (*M.* 28, 771). Für griechische Bibelhandschriften des Neuen Testamentes hat die Stichen ein gewisser Evagrius in Anwendung gebracht, der sein Vorbild vielleicht an Pamphilus, dem Lehrer und Freunde des Eusebius von Cäsarea, hatte. Dieser Evagrius war mutmaßlich der Evagrius Ponticus, der im 4. Jahrhundert in einem ägyptischen Kloster lebte. Aus dem Verfahren, anstatt der Schreibung in Stichen Punkte zu verwenden, ist die Interpunktion entstanden, die etwa seit dem 11. Jahrhundert in allen Handschriften vorkommt.

82. Es gibt demnach keinerlei Einteilung des biblischen Textes, die als Objekt der anfänglichen Überlieferung betrachtet werden könnte.

Hieraus ist die Mannigfaltigkeit zu erklären, womit die angeführten Einteilungen in einzelnen Formen der biblischen Überlieferung, besonders im Alten Testament, angewandt sind. Die Kapiteleinteilung ist vielfach im hebräischen Text anders als in der alten griechischen und in der lateinischen Übersetzung. Beispielsweise ist die zweite Hälfte des Verses Os 10, 15 im Hebräischen zum vorhergehenden, im Griechischen und Lateinischen zum folgenden Kapitel gezogen. Joel hat im Hebräischen vier, im Lateinischen drei Kapitel. Bei Michäas fängt Kap. 5 im griechischen und lateinischen Text um einen Vers früher an als im hebräischen. Bei Nahum ist das Umgekehrte mit Kap. 2 der Fall. Besonders störend ist die Verschiedenheit der Kapiteleinteilung zwischen dem hebräischen und dem lateinischen Text der Paralipomena. Ps 23, 5 ist im Griechischen der Ausdruck אַף טוֹב zum vorhergehenden, im Hebräischen zum folgenden Vers gezogen. Ähnliches geschieht Jon 2, 8; Mal 3, 6; das Umgekehrte Is 1, 12; Ps 17, 3. Viele andere Beispiele sind bei Cap. 234 ff aufgeführt. In den Ausgaben der Septuaginta sind die Kapitel nicht immer in derselben Weise abgeteilt; bei L. van Eß und Tischendorf-Nestle z. B. ist Gn 2, 25 zu Kap. 3 gezogen, während Lagarde (Genesis graece) diesen Vers nicht numeriert und ihn zu Kap. 2 nimmt.

Vierter Abschnitt.

Die überlieferten Textexemplare.

1. Drucke.

83. Seit dem 15. Jahrhundert werden die Texte der biblischen Bücher durch den Druck vervielfältigt. Die so entstandenen Exemplare beruhen lediglich auf älteren, handschriftlich erhaltenen Texten und

können deswegen als Zeugen der Überlieferung nur dann angerufen werden, wenn die Originale der Handschriften verloren gegangen sind.

Der hebräische Bibeltext ist einer sorgfältigen kritischen Bearbeitung noch nie unterzogen worden; fast alle Drucke geben den Text, der in der Zeit vom 6. bis 10. nachchristlichen Jahrhundert von jüdischen Gelehrten hergestellt ist (textus masoreticus). Eine gewisse Bedeutung hat die Ausgabe von Kittel; sie bietet den masoretischen Text und in Fußnoten die wichtigsten Varianten der hebräischen Manuskripte und der alten Übersetzungen und macht Vorschläge zu Korrekturen (Biblia Hebraica, edidit Rud. Kittel, I, Lipsiae 1905; II, 1906; ed. altera emendatior stereotypica, 1909; siehe auch ZAW 1910, 153 229). Auf der Ausgabe von Kittel beruhen die Ausgewählten poetischen Texte des Alten Testamentes von Staerk (Heft 1: Die Dichtungen Jesaias, Leipzig 1907; Heft 2: Amos, Nahum, Habakuk, ebd. 1908). Von andern Ausgaben seien hier verzeichnet: Masoretisch-kritischer Text des Alten Testamentes von Ginsburg, 1. Aufl. London 1894, 2. Aufl. ebd. 1906; Der Pentateuch von dems., London 1908; Isaias von dems., London 1909; ferner erschienen in guten Einzelausgaben von Baer (und Delitzsch) die Genesis, Josue, Richter, Samuel, Isaias, Jeremias, Könige, Job, die zwölf Propheten, die Sprüche, die Psalmen, Daniel, Ezechiel, die „fünf Rollen", Esdras und Nehemias, die Chronik (Leipzig 1869 ff, 8°). Die sonst gebräuchlichen Ausgaben des hebräischen Bibeltextes, worunter die in der Polyglottenbibel von Stier und Theile (5. Aufl., Bielefeld 1891 bis 1894, 8°, abgedruckt bei Vigouroux, La sainte Bible Polyglotte, Paris 1898 ff) und die von Theile (Leipzig 1849, 8°) hervorzuheben sind, beruhen auf der Ausgabe von Van der Hooght (Amsterdam 1705, 8°). Unpunktierte Ausgaben sind: Biblia Hebraica sine punctis, Amstelod. et Ultraj. 1701; Liber Genesis sine punctis exscriptus, cur. Mühlau et Kautzsch, ed. 4, Lipsiae 1904; Jesaia, unpunktierte Ausgabe von Krätzschmar, Freiburg und Leipzig 1894. Unpunktiert ist auch die Ausgabe von Houbigant, 4 Bde, Paris 1753—1754, jedoch sind hier zahllose Konjekturen vorgenommen. Ebenso ist philologische Kritik geübt in Graetz, Emendationes in plerosque sacrae Scripturae V. T. locos, ed. Bacher, Vratislaviae 1892 ff; Cornill, Das Buch des Propheten Ezechiel, Leipzig 1886; Meinhold und Lietzmann, Der Prophet Amos, hebräisch und griechisch, Bonn 1905; Hoberg, Liber Geneseos, Friburgi 1908 (Sonderabdruck des hebräischen Textes aus dem Exegetischen Handbuch zum Pentateuch) u. a. Den Zwecken der sog. höheren Kritik entspricht A Critical Edition of the Hebrew Text printed in colours ... under the editorial direction of Paul Haupt, Leipzig 1893 ff. Von früheren masoretischen Ausgaben müssen besonders genannt werden die Ausgaben von Joseph Athias, Amsterdam 1661 u. 1667, 8°; die hebräisch-lateinischen von Santes Pagnino und Arias Montanus, Antwerpen 1571 u. 1583, 2°; die von Plantinus, Antwerpen 1566, 4°, 8° und 16°; von Robertus Stephanus, Paris 1539 bis 1544, 2°; die Ausgaben von Sebastian Münster mit lateinischer Übersetzung, 1534 und 1546, 2°, ohne dieselbe 1536, 4°; die sog. rabbinischen Bibeln, d. h. hebräische Bibeln mit aramäischen Übersetzungen und jüdischen Kommentaren bei Bomberg, Venedig 1518, 1525—1526 (eine wichtige Ausgabe), 1548—1549, 1568, 2°; die einfachen Bombergschen Bibeln, Venedig 1518, 1521, 1525, 1533, 1544, 4°; die von Pesaro 1511—1517, 2°. Der erste von Christen besorgte Druck erschien 1517 zu Alcalá in der viersprachigen Bibelausgabe von Ximenes. Vor dem Jahre 1500 ward das hebräische Alte

Testament fünfmal ganz und fünfzehnmal teilweise, besonders zu Brescia und Neapel, gedruckt. Die ältesten Ausgaben sind die des Psalteriums 1477, s. l. (wahrscheinlich Bologna), 4°, des Pentateuchs Bologna 1482, 2°, des ganzen Alten Testamentes Soncino 1488, 2°. Die Drucke vor 1500 sind einfache Wiedergebungen von Handschriften und behaupten daher, ihre Korrektheit vorausgesetzt, denselben Wert wie diese. (Siehe Le Long-Masch, Bibliotheca sacra P. 1, Halae 1778, c. 1; KL 2, 588 ff.)

Der Bestand des hebräischen Alten Testamentes ist in jüngster Zeit nicht unerheblich vermehrt worden durch neu aufgefundene Stücke vom Buche Ekklesiastikus. An Ausgaben davon sind zu nennen die von Strack (Die Sprüche Jesus', des Sohnes Sirachs, Leipzig 1903), Peters (Liber Iesu filii Sirach sive Ecclesiasticus hebraice, Friburgi 1905) und R. Smend (Die Weisheit des Jesus Sirach, hebräisch und deutsch, Berlin 1906).

Die originalen griechischen Stücke des Alten Testamentes werden jetzt gewöhnlich mit der alten griechischen Übersetzung desselben zusammen gedruckt, und zwar in den bekannten Ausgaben von Loch, Tischendorf, Swete u. a.; besonders herausgegeben wurden sie von Plantinus, Antwerpen 1575, 4° u. a. Der erste Druck ist der in der Polyglottenbibel des Kardinals Ximenes, Alcalá 1517, 2°.

Die Ausgaben des griechischen Neuen Testamentes sind von jeher bloß Versuche gewesen, den ursprünglichen Text aus den vorhandenen Hilfsmitteln kritisch zu ermitteln, und keiner dieser Versuche hat bis jetzt unbestrittene Anerkennung gewinnen können. Der neuesten Zeit gehören an die Ausgaben von Baljon (1898), Schjött (1897), B. Weiß (3 Bde, 1894 bis 1900), Weymouth (1880 u. ö.). Epochemachend ist die Ausgabe von Westcott und Hort, Cambridge und London 1881, 8°, mit einem zweiten Bande (1882), der Prolegomena und Noten enthält (seitdem öfters wiederholt); sie wird von Scrivener (Nov. Test., ed. 1887, Praef.) mit Unrecht ein splendidum peccatum genannt. Früher schrieben sich, nicht ganz ohne Grund, die zahlreichen Ausgaben von Tischendorf den größten Wert zu; die erste Ausgabe erschien Leipzig 1841, die ed. 8 critica maior mit ungemein reichem kritischem Kommentar 1864—1872; den 3. Band dazu schrieb Gregory (Novum Testamentum graece III. Prolegomena scripsit Caspar Renatus Gregory, Lipsiae 1894; deutsche Bearbeitung: Textkritik des Neuen Testamentes von Gregory, Leipzig 1900—1909). Eine hervorragende Stelle nimmt die Ausgabe von Tregelles ein (London 1857—1872, 4°; dazu Prolegomena 1879). Den letzten Tischendorfschen Text mit den Varianten bei Westcott-Hort und Tregelles gab v. Gebhardt heraus (Leipzig 1881, 8°; 8. Aufl. 1900; außerdem noch andere Ausgaben). Mit Sorgfalt hergestellt ist das Neue Testament von Nestle, Stuttgart 1898 u. ö. Die umfangreichen Studien v. Sodens sind noch zu keiner Textausgabe vorgeschritten. — Von katholischen Ausgaben aus dem vorigen und dem gegenwärtigen Jahrhundert seien genannt die von Peter Alois Gratz, Tübingen 1821 und Mainz 1827; Reithmayr, München 1847; Loch, Regensburg 1862; Brandscheid, Freiburg 1893, 3. Aufl. 1906; Hetzenauer, Innsbruck 1896, 2. Aufl. 1904 (sämtliche auch mit dem lateinischen Text); der griechische Text ohne den lateinischen von Loch, Regensburg 1862; J. M. Aug. Scholz, Leipzig 1830—1836, 4°. — Eine bei ihrem Erscheinen epochemachende Ausgabe war die von Lachmann, Berlin 1842—1850, 8°. Aus dem 18. Jahrhundert sind die Ausgaben von Griesbach,

Halle und London 1796 (von andern Ausgaben Griesbachs ist zu nennen die von Leipzig 1805, 8°); Wettstein, Amsterdam 1751—1752, 2°; Bengel, Tübingen 1734, 4° und Mill, Oxford 1707, 2° (2. Ausg. von Küster, Amsterdam 1710, 2°) als die wichtigsten zu bezeichnen. Vorher und auch noch lange während des 18. Jahrhunderts begnügte man sich mit einem sog. textus receptus, der aus den Ausgaben der Elzevirschen Druckerei, Leiden 1624 u. ö., stammte. Der Elzeviertext wiederum war aus den früheren Ausgaben von Beza, Genf 1565 u. ö., und Robertus Stephanus, Paris 1546, 2°, u. ö., zusammengestellt. Während aber die Stephanschen Texte nur zum Teil selbständig nach Handschriften bearbeitet waren, sind bloß die beiden ältesten Drucke, der unkritische von Erasmus, Basel 1516, 2°, u. ö., und der sorgfältigere in der Bibelausgabe von Alcalá 1514, 2°, lediglich aus Handschriften entstanden. (Vgl. Reuss, Bibliotheca Novi Testamenti graeci, Brunsvigae 1872; KL 2, 597 ff; REP 2, 754 ff; Bludau, Die beiden ersten Erasmusausgaben des Neuen Testamentes und ihre Gegner, Freiburg 1902; Tischendorf-Gregory, Novum Testamentum graece III 202 f; Gregory, Textkritik II; Nestle, Einführung 1 ff.)

2. Handschriften.

84. Aus der Zeit vor dem 15. Jahrhundert sind sämtliche Bibeltexte in sehr zahlreichen Handschriften vorhanden, welche die Überlieferung der Heiligen Schrift für uns darstellen.

Die biblischen Handschriften weisen im allgemeinen sämtliche Eigentümlichkeiten auf, die die Paläographie kennen lehrt. Zu ihrer Anfertigung haben Papyrus, Pergament und Papier gedient. Papyrus ist in der ältesten Zeit verwendet worden. Aufgefunden wurden Papyrushandschriften erst in neuester Zeit, und sie bieten sämtlich nur Fragmente; einige davon sind älter als bis jetzt bekannte Handschriften auf Pergament. Am meisten ist für biblische Handschriften Pergament, auch wohl Leder in Anwendung gekommen, und erst später Papier. Da die Araber gegen Ende des 8. Jahrhunderts Papier bereiteten (die erste Papierfabrik gründeten sie 794 in Bagdad), so kann auf Papier frühestens im 9. Jahrhundert geschrieben worden sein. Das herrschende Material blieb Pergament, auch seitdem die Papiererzeugung allgemein verbreitet war. Der Unterschied, den man früher zwischen dem Baumwollenpapier (seit 1000) und dem Leinen(Hadern)papier (seit 1250) machte, hat nicht bestanden, denn es hat nie Papier gegeben, das aus roher Baumwolle hergestellt war. Über die äußere Form der Handschriften gilt, abgesehen von den Papyri, folgendes: diejenigen Exemplare des Alten Testamentes und speziell des Pentateuchs, die zu liturgischen Vorlesungen in den Synagogen bestimmt waren, sind Rollen (volumina); alle übrigen sowie sämtliche Pergament- und Papierhandschriften des Neuen Testamentes sind Bücher nach unserem Begriff (codices); nur die Papyrusfragmente stammen von Rollen oder Büchern her. Auf den Rollen, in den ältesten Handschriften und auch in mehreren Papyri steht der Text kolumnenweise. Von der Beschaffenheit der ältesten griechischen Handschriften läßt sich eine allgemeine Kenntnis gewinnen, seitdem mehrere von ihnen in getreuen Faksimiles oder in Phototypie herausgegeben sind (siehe § 93). Zudem wurden in neuester Zeit in Ägypten auch griechische Evangelienfragmente auf Ostraka gefunden. (Bludau in der BZ 1906, 386 ff. Über den Gebrauch von Papier siehe auch Theologisches

Lit.-Blatt 1902, Nr 31; Traube, Zur Paläographie und Handschriftenkunde 81 ff.)

85. Für das hebräische (und aramäische) Alte Testament sind keine älteren Handschriften als aus dem 10. Jahrhundert n. Chr. bekannt, so daß die direkte Überlieferung seit der Zeit der Verfasser eine ungewöhnlich große Lücke zeigt.

Die vorhandenen Manuskripte sind entweder öffentliche, d. h. sie waren für den liturgischen Gebrauch in der Synagoge bestimmt, oder Privathandschriften, d. h. sie dienten zur Benutzung des einzelnen. Die öffentlichen Handschriften haben immer das alte Rollenformat und sind mit großer kalligraphischer und orthographischer Sorgfalt in Quadratschrift, aber ohne Vokalzeichen angefertigt; die Privathandschriften sind teils in der jüngeren, kursivartigen, sog. rabbinischen Schrift geschrieben, und ihre äußere Beschaffenheit ist überaus mannigfaltig. Die öffentlichen Manuskripte enthalten nie, die privaten nur zum kleineren Teil die ganze hebräische Bibel; weitaus der größte Teil umfaßt bloß einzelne Bücher oder Klassen von Büchern. Oft sind zum Text auch Übersetzungen in morgenländischen Sprachen oder Kommentare hinzugefügt.

Die Zahl der hebräischen Bibelhandschriften ist sehr groß. Der englische Gelehrte Kennikott hat 580 ganz oder teilweise untersucht und beschrieben; dazu hat der italienische Orientalist J. B. de Rossi († 1831) noch 844 weitere, von denen er 710 selbst besaß, verglichen und namhaft gemacht; Harkavy und Strack haben 201 Kodizes der Petersburger Bibliothek genau beschrieben. Außerdem sind jetzt beschrieben die hebräischen Handschriften in der Kgl. Hof- und Staatsbibliothek zu München, in der Kgl. Bibliothek zu Berlin, in der Stadtbibliothek zu Hamburg, in den Universitätsbibliotheken zu Cambridge und Turin, in der Bodleyanischen Bibliothek in Oxford usw. — Mehr hierüber siehe bei Strack, Einleitung in das Alte Testament[6] 198. Vgl. ferner Clavis seu Descriptio coll. manuscr. editorumque codicum sacri textus bei I. B. de Rossi, Variae Lectiones Veteris Testamenti, 4 Bde, Parmae 1784—1788; A. Harkavy und H. L. Strack, Katalog der hebräischen Bibelhandschriften der Kaiserl. öffentl. Bibliothek in St Petersburg, 1. und 2. Teil, St Petersburg und Leipzig 1875; Harkavy, Neu aufgefundene hebräische Bibelhandschriften, Leipzig 1884; Strack, Prolegomena critica in Vetus Testamentum hebr., Lipsiae 1873, 29 f 119 f; Semitic Studies in memory of A. Kohut, Berlin 1897, 560 ff.

In Bezug auf das Alter rechtfertigen die Handschriften die Erwartungen nicht, die man an ihre große Zahl anknüpfen möchte. Zwar sind nicht alle datiert; allein nach den äußeren Kennzeichen, die eine Vergleichung möglich machen, reicht keine der undatierten in eine frühere Zeit als die datierten. Von diesen aber gehören etwa fünfzig der bekannt gewordenen dem 13., sechs dem 12. Jahrhundert an. Erst im Jahre 1839 fand der jüdische Lehrer Abr. Firkowicz in einer Synagoge der Krim eine Handschrift der späteren Propheten vom Jahre 916, die dann auf Kosten der russischen Regierung photolithographisch faksimiliert herausgegeben wurde (Strack, Prophetarum posteriorum Codex Babylonicus Petropolitanus, Petropoli 1876). Auch sonst noch brachte Firkowicz eine große Sammlung von hebräischen Handschriften zusammen, die fast sämtlich aus der Krim stammen und zum Teil aus dem 10. bis 14. Jahrhundert herrühren; Firkowicz suchte sie aber durch Fälschung der darin angebrachten Epigraphie bis 805, 798, 789, 781, 764, 639 und 489 n. Chr.

zurückzudatieren, und so wurden die Handschriften von der Petersburger Bibliothek in gutem Glauben erworben. Die Richtigkeit der Angaben Firkowiczs wurde jedoch bald bezweifelt, und später ist die Fälschung evident nachgewiesen worden. Damit ist als die älteste bis jetzt erwiesene Handschrift der vorhin genannte Petersburger Prophetenkodex aus dem Jahre 916 anzusehen; ihm steht an Alter am nächsten eine vollständige Bibelhandschrift in Petersburg vom Jahre 1009 (ebenfalls aus der Sammlung Firkowiczs). Noch älter als der genannte Prophetenkodex soll ein Petersburger Kodex sein, der aus vier Pergamentblättern besteht und vielleicht dem 9. Jahrhundert angehört (ZAW 1906, 49 ff). Bekannt geworden ist in neuerer Zeit auch eine Pentateuchhandschrift aus dem Jahre 734/35 n. Chr., über die aber Näheres noch nicht veröffentlicht ist (siehe JB 1903, 114). Vormasoretisch ist der fragmentarische Papyrus Nash (siehe § 70). — Die Literatur über die Fälschungen Firkowiczs siehe in der REP 2, 725 ff; 10, 55; 17, 774 und im KL 2, 666 ff.

86. Der hebräische (und aramäische) Bibeltext war von den Juden schon in der Zeit, aus der die frühesten Handschriften stammen, der Kritik unterzogen und in eine streng *abgeschlossene Form* gebracht. Einzig diese Rezension ist in allen handschriftlichen Exemplaren erhalten; die *Überlieferung* des Textes muß daher, soweit sie auf den vorhandenen Exemplaren beruht, als durchaus *einheitlich* bezeichnet werden.

Die Form, die der jetzige hebräische Bibeltext zeigt, ist eine Wirkung der sog. *Masora* (מָסֹרָה, מָסוֹרָה = מָסֹרֶת, מַסֹּרֶת Überlieferung, von dem nachbiblisch-hebräischen und targumischen מסר überliefern). Unter diesem Ausdruck versteht man die Vorkehrungen, welche schriftgelehrte Juden vom 6. bis 10. Jahrhundert unserer Zeitrechnung getroffen haben, um die Heilige Schrift vor Entstellung zu sichern. Solcher Vorkehrungen wurden überaus mannigfaltige ausgedacht. Die Juden zählten nämlich die Verse, Wörter und Buchstaben jedes Buches sowie auch das Vorkommen jedes einzelnen Buchstabens in jedem Buche, bemerkten in jedem den mittelsten Vers, das mittelste Wort, den mittelsten Buchstaben, notierten jede Ungewöhnlichkeit in Schrift und Aussprache, jede Verbindung zweier Wörter usw. Wie es nun ein mehrfaches Vokalisationssystem gibt, ein babylonisches (östliches) und tiberiensisches (westliches), so gibt es auch eine babylonische und eine tiberiensische Masora. Die größte tiberiensische Autorität ist Ahron Ben Mosche Ben Ascher (in der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts), von dem der Text unserer gedruckten Ausgaben herrührt; an zweiter Stelle steht sein Zeitgenosse Mosche (Jakob?) Ben David Ben Naphtali.

Für die masoretischen Bemerkungen ist maßgebend die Sammlung des Jakob Ben Chajjim in der Bomberger Bibel, Venedig 1525—1526. Es gibt eine zweifache Art der masoretischen Bemerkungen: Masora parva, die masoretischen Bemerkungen, die auf jeder Seite zwischen dem hebräischen Text und dem Targum stehen, und Masora magna. Diese zerfällt wieder in eine Masora magna marginalis, die Bemerkungen über und unter dem Text, und in eine Masora magna finalis, die Bemerkungen am Schluß des vierten Bandes der genannten Bomberger Bibel. In den Appendices der Einzelausgaben von Baer-Delitzsch sind die masoretischen Bemerkungen anders geordnet. — Vgl. Ioh. Buxtorfii P. Tiberias s. Commentarius Masorethicus triplex, Basileae 1665 u. ö.; Frensdorff, Das Buch Ochlah W'ochlah (Masora), Hannover 1864 (der Name des Buches rührt her von seiner ersten Abteilung, einem alphabetischen Verzeichnis von

Wörtern, die nur zweimal in der Heiligen Schrift vorkommen, einmal ohne Vav und einmal mit Vav am Anfang; an ihrer Spitze stehen die Ausdrücke אָכְלָה 1 Sm 1, 9 und וְאָכְלָה Gn 27, 19); Frensdorff, Die Masora magna. Erster Teil: Masoretisches Wörterbuch oder die Masora in alphabetischer Ordnung, Hannover und Leipzig 1876; Ginsburg, The Massorah, compiled from manuscripts, alphabetically and lexically arranged, 3 Bde, London 1880—1885; Ders., Introduction to the massoretico-critical edition of the Hebrew Bible, London 1897; Blau, Masoretische Untersuchungen, Straßburg 1891; ZDMG 1895, 7 ff; Hyvernat in der RB 1902, 551 ff; 1903, 529 ff; 1904, 521 ff; 1905, 515 ff; Ecker, Porta Sion 80 ff; Strack in der REP 12, 393 ff.

Beispiele der masoretischen Bemerkungen sind: Die Genesis hat 1534 Verse; der mittelste ist 27, 40 ועל חרבך תחיה; in der Schrift gibt es zehn Verse, die mit נ anfangen und schließen, z. B. Lv 13, 9; siebenundvierzig Verse, worin dreimal לֹא steht, z. B. Gn 21, 26; zwei Verse, worin alle Wörter mit ם schließen, nämlich Gn 32, 15 und Nm 29, 33; viermal steht in der Bibel נִשְׁבַּע mit בֵּאלֹהִים verbunden, z. B. 1 Sm 30, 15; שָׁמַע wird zwölfmal mit עַל, sonst immer mit אֶל konstruiert; zu dem Worte לַיַּבָּשָׁה Gn 1, 10 bemerkt die Masora: לַ·וְחַד לְ, d. h. nur hier steht לַיַּבָּשָׁה, und ein einziges Mal kommt in der Bibel לְיַבָּשָׁה vor; אֵת fängt zehnmal im Deuteronomium und viermal bei Jeremias den Vers an; das ע in מִיעַר Ps 80, 14 ist der mittelste Buchstabe im Psalmenbuch; א kommt in der ganzen Bibel 42 377 mal, ב 38 218 mal, ג 29 537 mal vor usw.

In unsern gewöhnlichen Druckausgaben des masoretischen Textes (die Kittelsche Ausgabe hat keinen masoretischen Apparat) ist von den Herausgebern eine Auswahl der masoretischen Bemerkungen getroffen, die unter den Text gesetzt sind, und am Ende eines jeden Buches befindet sich eine Schlußbemerkung. Die Ausgaben stimmen daher in der Anzahl der Noten nicht überein. Wir geben hier die Clausula masoretica am Schluß der Genesis und am Schluß der Chronik nach der Ausgabe von Baer.

חֲזָק: סְכוּם פְּסוּקֵי סֵפֶר בְּרֵאשִׁית אֶלֶף וַחֲמֵשׁ מֵאוֹת וּשְׁלֹשִׁים וְאַרְבָּעָה, וְסִמָּן אַ״ךְ דָ״ל; וְחֶצְיָן וְעַל־חַרְבְּךָ תִחְיֶה: וּסְדָרָיו אַרְבָּעִים וּשְׁלֹשָׁה, וְסִמָּן גַּ״ם: וּפָרָשִׁיּוֹתָיו שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה, וְסִמָּן זֶ״ה: וּפְסִקְתּוֹתָיו עֶשְׂרִים וָתֵשַׁע, וְסִמָּן טוֹ״ב הוּ״א: וְהַתֵּיבוֹת הַנְּקוּדוֹת חָמֵשׁ, וְסִמָּן גַּ״ב: וּכְתִיבָיו וְקַרְיָיו שְׁלֹשִׁים וּשְׁנַיִם, וְסִמָּן לֵ״ב: מִנְיַן הַפָּרָשִׁיּוֹת הַפְּתוּחוֹת שְׁלֹשָׁה וְאַרְבָּעִים, וְהַסְּתוּמוֹת שְׁמֹנָה וְאַרְבָּעִים, הַכֹּל תִּשְׁעִים וְאַחַת פָּרָשִׁיּוֹת, וְסִמָּן צֵ״א: שְׁנוֹת הַסֵּפֶר אַלְפַּיִם וּשְׁלֹשׁ מֵאוֹת וְתֵשַׁע שָׁנִים, מִיּוֹם שֶׁנִּבְרָא הָעוֹלָם עַד שֶׁמֵּת יוֹסֵף:

Fortis esto! Summa versuum libri Geneseos mille et quingenti et triginta et quatuor, signum אַ״ךְ דָל (vox memorialis: א׳ 1000, ך׳ 500, ד׳ 4, ל׳ 30); et medium eorum versus 27, 40. Et sectiones eius quadraginta et tres, signum גַּם (ג׳ 3, ם׳ 40) et Pericopae eius duodecim, signum זֶה (ז׳ 7, ה׳ 5). Et loci pasekati eius novem et viginti, signum טוֹב הוּא (ט׳ 9, ו׳ 6, ב׳ 2, ה׳ 5, ו׳ 6, א 1). Et voces punctatae quinque, signum גַּב (ג׳ 3, ב׳ 2). Et scripta et legenda eius triginta et duo, signum לֵב (ל׳ 30, ב׳ 2). Numerus pericoparum apertarum tres et quadraginta, et clausarum octo et quadraginta, in universum nonaginta et una, signum צֵא (צ׳ 90, א׳ 1). Anni libri duo milia et trecenti et novem anni, a die creationis mundi usque ad mortem Iosephi.

חֲזָק: סְכוּם הַפְּסוּקִים שֶׁל סֵפֶר דִּבְרֵי הַיָּמִים אֶלֶף וּשְׁבַע מֵאוֹת וְשִׁשִּׁים וַחֲמִשָּׁה, וְסִמָּן א״ת הַשֵּׁנִי, וְחֶצְיָן וְעַל אֹצְרוֹת הַמֶּלֶךְ (1 Chr 27, 25). וּסְדָרָיו עֶשְׂרִים וַחֲמִשָּׁה, וְסִמָּן כֹּה. וּפְסָקְתּוֹתָיו שִׁשִּׁים וְאַחַת, וְסִמָּן אֲנִי; שְׁנוֹת הַסֵּפֶר מִשְׁנִבְרָא הָעוֹלָם עַד שֶׁעָמַד כּוֹרֶשׁ מֶלֶךְ פָּרַס, שְׁלֹשֶׁת אֲלָפִים וּשְׁלֹשׁ מֵאוֹת וְתִשְׁעִים וַאֲחַת שָׁנָה:

Macte esto! Summa versuum libri Chronicorum mille et septingenti et sexaginta quinque, signum א״ת הַשֵּׁנִי (א = 1000, ת = 400, ה = 5, ש = 300, נ = 50, י = 10); medius eorum versus est 1 Chr 27, 25. Sectiones eius sunt viginti quinque, signum כֹּה (כ = 20, ה = 5). Loci eius pasekati sunt unus et sexaginta, signum אֲנִי (א = 1, נ = 50, י = 10). — Anni libri pertinent a mundo condito usque ad proventum Cyri regis Persarum, tria millia et trecenti et nonaginta unus.

Durch Ausübung einer solchen Kontrolle blieb natürlich der Text ganz unveränderlich. Nicht nur die einmal angenommene Lesung, sondern auch allerlei Grillen und Willkürlichkeiten der Abschreiber wurden durch die Masora traditionell und unantastbar, namentlich die litterae maiusculae, minusculae, inversae et suspensae. So muß von den Juden Dt 32, 6 im Worte הֲלַיהוָה das erste ה groß geschrieben sein, um eine große Bewunderung auszudrücken; Spr 30, 15 muß ב in הַב הַב klein sein, weil der Habsüchtige das Vermögen aller, mit denen er zusammenkommt, verkleinert; Nm 11, 1 steht das Nun in כְּמִתְאֹנְנִים verkehrt, um die Querköpfigkeit und die Widerspenstigkeit des Volkes anzudeuten; Job 38, 13 steht bei וְיִנָּעֲרוּ רְשָׁעִים מִמֶּנָּה das ע erhöht, um anzuzeigen, daß die Bösen wie Spreu davonfliegen werden usw. Indes stimmen auch hier die Ausgaben nicht überein.

Die Folgen dieses ängstlich genauen Verfahrens zeigt der an den Handschriften beobachtete Tatbestand. Die umfassende Vergleichung, die Kennikott und Rossi angestellt haben, konnte nur wenige Varianten auffinden, die mehr als Schreibfehler bedeuten; darunter sind freilich auch die wichtigen Lesarten Ps 16, 10 חֲסִידֶיךָ statt חַסִידְךָ, 22, 17 כָּאֲרִי und כָּרוּ statt כַּאֲרִי, 30, 4 מִיּוֹרְדֵי statt מִיֹּרְדֵי, 110, 3 יַלְדֻתֶיךָ statt יַלְדָתֶיךָ. Im ganzen wäre demnach die masoretische Behandlung des hebräischen Textes als ein großes Glück zu betrachten, wenn die festgestellte Form dem ursprünglichen Bestand vollständig entsprochen hätte.

87. Es ist jedoch schon aus inneren Gründen wahrscheinlich, daß die hebräische Textesüberlieferung in der Zeit, die vor den uns erhaltenen direkten Zeugnissen liegt, nicht mit derselben ängstlichen Sorgfalt stattgefunden hat, und daß mithin der von den Juden fixierte Text nicht durchaus den ursprünglichen darstellt.

Der Text, den die Urheber der Masora vor Veränderungen schützen wollten, war im wesentlichen schon im 2. Jahrhundert n. Chr. vorhanden. Dies geht aus der Ähnlichkeit hervor, die zwischen den im 2. Jahrhundert entstandenen Bibelübersetzungen einerseits und dem masoretischen Text anderseits besteht, sowie auch daraus, daß der hebräische Text, den Origenes, Lucian und Hieronymus gebrauchten, große Ähnlichkeit mit dem masoretischen hat. Daher ist die Annahme gerechtfertigt, daß seit dem 2. Jahrhundert n. Chr. bei den Juden ein traditioneller Text vorhanden war. Wie er aber zustande gekommen ist, kann nicht näher bestimmt werden; jedenfalls suchten ihn schon die Talmudisten (vom 2. Jahr-

hundert bis gegen Mitte des 6. Jahrhunderts) sorgfältig zu bewahren; der Traktat Sopherim z. B., der jünger ist als die Mischna und demnach im 3. oder 4. Jahrhundert geschrieben ist, enthält eine Menge ängstlicher Vorschriften, wodurch die genaue Vervielfältigung des Textes gesichert bleiben sollte. Noch an einer andern Stelle (Baba bathra 13 b ff) gibt der Talmud Vorschriften über die Anfertigung von Bibelhandschriften. Der Text enthielt aber eine Menge offenbarer Verstöße, und diese sind mit Hilfe des Talmuds und der Masora für die späteren Zeiten beibehalten worden. Erkennbar sind diese Fehler bei Vergleichung der im Alten Testament so häufigen Parallelstellen. Zunächst sind sehr viele Schreibfehler beibehalten, die durch Versehen bei einzelnen Buchstaben entstanden sind. So heißt z. B. der Name ein und desselben Mannes 3 Kg 5, 11 דַּרְדַּע, 1 Par 2, 6 דָּרַע; Gn 36, 39 הֲדָר, 1 Par 1, 50 הֲדָד; 2 Sm 23, 35 פַּעֲרַי, 1 Par 11, 37 נַעֲרַי, und besonders die Namenlisten der Chronik sind voll auffälliger Schreibfehler. Ebenso handgreiflich und leicht zu verbessern sind viele Fehler, die in den Zahlangaben vorkommen. Nach Esdr 2, 11 gibt es 623, nach Neh 7, 16 aber 628 Bebaiten; nach Esdr 2, 41 waren die Assaphiten 128, nach Neh 7, 44 dagegen 148 an der Zahl; Esdr 2, 8 steht 945, wo Neh 7, 13 nur 845 angegeben ist; Salomon hatte nach 2 Par 9, 25 in seinen Stallungen 4000, nach 3 Kg 5, 6 aber 40 000 Pferde; David vernichtete nach 2 Sm 10, 18 den Syrern 700, nach 1 Par 19, 18 jedoch 7000 Wagen; Joachin war nach 2 Par 36, 9 bei seiner Thronbesteigung acht Jahre alt, nach 4 Kg 24, 8 aber achtzehn. Andere, noch weiter gehende Verstöße sind beispielsweise die folgenden: Lv 11, 14 דָּאָה, Dt 14, 13 רָאָה als Name eines unreinen Vogels; Jos 24, 30 תִּמְנַת סֶרַח, Richt 2, 9 תִּמְנַת חֶרֶס als Name der nämlichen Örtlichkeit; 1 Par 18, 17 steht וּבְנָיָהוּ בֶּן יְהוֹיָדָע עַל־הַכְּרֵתִי richtig, 2 Sm 8, 18 aber וְהַכְּרֵתִי ohne Sinn; Jos 21, 36 sind vor den Worten וּמִמַּטֵּה רְאוּבֵן die Worte וּמֵעֵבֶר לְיַרְדֵּן יְרֵחוֹ לְמִזְרַח הַיַּרְדֵּן ausgelassen, die 1 Par 6, 63 und in den alten Übersetzungen auch an ersterer Stelle zu finden sind; 2 Sm 21, 8 steht מִיכַל statt מֵרַב (siehe 1 Sm 18, 19) und 21, 19 גָּלְיַת statt אֲחִי גָּלְיַת (siehe 1 Par 20, 5); unter den Helden Davids finden sich 2 Sm 23, 36 יִגְאָל בֶּן־נָתָן מִצֹּבָה בָּנִי הַגָּדִי, wofür 1 Par 11, 38 יוֹאֵל אֲחִי נָתָן מִבְחָר בֶּן־הַגְּרִי zu lesen ist; in dem alphabetischen Psalm 145 fehlt der Vers mit נ, den die griechische Übersetzung noch hat. In solcher Weise lassen sich durch Vergleichung der parallelen Stellen unzählige Verstöße aufdecken, die der hebräische Text entweder an der einen oder an der andern Stelle, möglicherweise auch in beiden Fällen aufbewahrt. — Vgl. über all dies Cap. 53 ff, wo jedoch eine Auslese unter den angeführten Beispielen nottut. Beispiele, welche zeigen, daß der masoretische Text mannigfache Fehler enthält, führen die Kommentare aus neuer Zeit viele an.

88. Auch durch äußere Gründe wird es wahrscheinlich, daß der hebräische Text in der Zeit, die vor dem Entstehen der vorhandenen Exemplare liegt, nicht mit großer kritischer Sorgfalt behandelt worden ist.

Die Masoreten haben eine Anzahl von Stellen, die nach ihrer Ansicht fehlerhaft waren, nicht im Text, sondern am Rande vermerkt, entsprechend der sklavischen Sorgfalt, womit sie den überkommenen Text hüteten. Bei diesen Randbemerkungen, dem sog. Q^ere (קְרֵי gelesen = so ist zu lesen), läßt sich gegenüber der vorhandenen Lesart, dem K^ethib (כְּתִיב geschrieben), sehr oft be-

obachten, daß die Juden aus Mangel an Sprachkenntnis alte gute Formen durch schlechtere Lesarten verdrängen wollten. So haben sie die Feminalform des Pronomens zweiter Person אַתִּי nirgends verstanden, sondern sie überall in אַתְּ verbessert, und dasselbe ist bei Formen wie לכי 4 Kg 4, 2, שכניכי 4, 3, נשיכי, בניכי 4, 7 geschehen. Ebensowenig haben sie die Bildung des status constructus mit der Endung î gewürdigt, z. B. הלכתי 4 Kg 4, 23, זבחי (θυσίαν) Ps 4, 6. Nicht bessere Befähigung zur Kritik scheinen sodann auch die früheren Revisoren gehabt zu haben, die sich im 2. und 3. Jahrhundert des Textes annahmen; denn aus den Berichten, die der Talmud über die Verbesserung einzelner Stellen enthält, sieht man, daß sie lediglich nach der Zahl, nicht nach dem inneren Wert der Handschriften entschieden haben. Weiter steht fest, daß die Kritiker auch Konjekturen im Text angebracht haben; und wie schon diese Tatsache überhaupt die Treue der buchstäblichen Überlieferung nicht allzu groß erscheinen läßt, so sind noch viel weniger die erkennbaren Konjekturen, z. B. 1 Sm 3, 13 לחם statt לי, Zach 2, 12 עינו statt עיני, geeignet, den kritischen Takt ihrer Urheber zu empfehlen. (Welte in der QS 1848, 600 ff.)

In den ersten christlichen Jahrhunderten ist auch wiederholt behauptet worden, die Juden hätten aus Parteirücksicht gegen die Christen das Alte Testament wissentlich verfälscht (siehe Orig., Hom. in Ier. 16, 10: *M.* 13, 452; Hier., Comm. in Gal. 3, 10: *M.* 26, 357; Iustin., Dial. c. Tryph. 71 f: *M.* 6, 641 f). Diese Behauptung ist in ihrer allgemeinen Form nicht aufrecht zu halten; aber gleichwohl ist nicht unwahrscheinlich, daß die jüdischen Emendatoren des Textes sich bei Auswahl ihrer Lesarten oder bei ihren Konjekturen durch apologetische Rücksichten leiten ließen, wie wenn sie z. B. Dt 27, 26 das Wort כל wegließen, um nicht einen nach der Zerstörung Jerusalems unvermeidlichen Fluch auf sich zu ziehen.

Endlich haben die Juden den Bibeltext als Hilfsmittel für eine Geheimwissenschaft, die sog. Kabbala, verwertet, wobei aus der Beschaffenheit der Buchstaben oder durch Vertauschen derselben mancherlei Erkenntisse gewonnen werden sollten. Daß ein derartiges Verfahren nicht ohne Einfluß auf die Textesgestalt geblieben ist, hat schon der hl. Hieronymus erkannt, wenn er glaubt, Jer 25, 26 und 51, 41 sei das Wort שֵׁשַׁךְ nach dem Gebrauch, ת mit א, ש mit ב, ר mit ג usw. zu vertauschen, für בָּבֶל gesetzt. Ähnlich steht Jer 51, 1 לֵב קַמַי nach derselben Regel für כַּשְׂדִים, wie der griechische Übersetzer gelesen hat. — Das Verfahren, die Buchstaben umzustellen, wurde Athbasch genannt. (Vgl. KL 7, 5 ff.)

89. Als der wichtigste Maßstab für den Grad der Treue, womit die Überlieferung des hebräischen Textes geschehen ist, muß eine Rezension des mosaischen Pentateuchs gelten, die bei den Samaritanern erhalten ist. Diese liefert den Beweis, daß der masoretische Text in manchen Einzelheiten eine Verschlechterung erlitten hat.

Daß die Samaritaner den Pentateuch in einer besondern Rezension aufbewahrten, war in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung wohl bekannt. Die jüdischen Gelehrten des 2. Jahrhunderts warfen ihnen vor, sie hätten sich darin Fälschungen erlaubt; einige Kirchenschriftsteller dagegen rühmen τὸ τῶν Σαμαρειτῶν Ἑβραϊκόν als einen Text, der dem jüdischen vorzuziehen sei (Field, Origenis Hexaplorum quae supersunt I, Oxonii 1875, LXXXII ff. Hier., Comm. in Gal. 3, 10: *M.* 26, 357. Procop. Gaz., In Deut. 1, 10: *M.* 87,

896. Georg. Sync., Chron., ed. Bonn. 155). Seitdem war im Abendland jede Kenntnis von diesem Text verloren, bis es im Jahre 1616 Pietro della Valle gelang, drei Exemplare desselben zu Damaskus ausfindig zu machen und käuflich an sich zu bringen. Später wurden noch mehrere Exemplare ins Abendland gebracht. Eines von den Exemplaren des Pietro della Valle kam in die Bibliothek der Oratorianer zu Paris, und nach diesem gab Morinus 1645 zum erstenmal den Text in der Pariser Polyglottenbibel heraus, der mit geringen Verbesserungen in der Londoner Polyglotte 1657 wiederholt wurde. Die Edition rief einen großen Streit über den Wert der masoretischen und der neugefundenen Rezension hervor, der anfangs hauptsächlich zwischen Morinus einerseits und Simon de Muis und Hottinger anderseits geführt, später aber öfter aufgenommen und bis in die Neuzeit hinein fortgesetzt wurde. (Morinus, Exercitationes in utrumque Samaritanorum Pentateuchum, Parisiis 1631. Näheres siehe im KL 10, 1661 ff; vgl. auch § 126.)

Die Frage, wann die Samaritaner den Pentateuch überkommen haben, ist vielfältigen Erörterungen unterzogen worden. Ihre Lösung ist abhängig von der Antwort auf die weitere Frage: Aus welchen Elementen setzte sich das Volk der Samaritaner zusammen, und wie lagen ihre religiösen Verhältnisse? Samaritaner nennt man in nachexilischer Zeit das Volk, das den größeren Teil des ehemaligen Reiches Israel, die Landschaft Samaria, bewohnte. Es bestand aus den Nachkommen der Bevölkerung des Reiches Israel sowie aus Kolonisten, die von dem assyrischen König Sargon aus Babylonien und Nordsyrien in das Gebiet des untergegangenen Reiches Israel verpflanzt wurden. Diese waren gegenüber den angestammten Bewohnern in der Minderzahl, und so kam es, daß auch später, als eine Vermischung der Einheimischen mit den Eingewanderten stattgefunden hatte, die landesansässige Bevölkerung den größeren Teil der Einwohnerschaft bildete. Die religiösen Verhältnisse der Samaritaner liegen ziemlich klar. Die Eingewanderten trieben den Kultus ihrer alten heimatlichen Götter; Belehrungen, wie sie den einen Gott zu verehren hätten, hatten nicht allerwärts Erfolg, und so blühten in Samaria, wie früher zur Zeit des Reiches Israel, der Götzendienst und die Verehrung des einen wahren Gottes nebeneinander (4 Kg 17, 24 ff). Letztere war sehr verbreitet und beruhte auf derselben Grundlage wie die Religion im Reiche Juda, denn an den Paschafesten, die Ezechias und Josias veranstalteten, beteiligten sich Leute aus Samaria; auch in früheren Zeiten schon hatten die Bewohner der späteren Landschaft Samaria, d. h. die Bewohner des Reiches Israel, im wesentlichen dieselben religösen Ideen wie die Bewohner des Reiches Juda, was aus der Wirksamkeit nicht weniger Propheten im Reiche Israel, namentlich des Oseas und Amos, hervorgeht. Da nun aber der Pentateuch im Reiche Juda bekannt war und bei Oseas und Amos nachweisbar ist, so muß er auch im Reiche Israel bekannt gewesen sein; und weil sodann die Samaritaner in ihrer Mehrzahl Nachkommen der Bewohner des Reiches Israel sind, so können sie den Pentateuch nicht nach dem babylonischen Exil oder während desselben oder kurz nach dem Untergang des Reiches Israel erhalten haben (4 Kg 17, 28), sondern sie bzw. ihre Vorfahren haben ihn seit Beginn des Reiches Israel besessen. Daher stellt der samaritanische Pentateuch eine selbständige Überlieferung des hebräischen Textes dar.

Die Ansicht, die Samaritaner hätten den Pentateuch in nachexilischer Zeit erhalten, kann auch aus dem Grunde nicht richtig sein, weil die Feindschaft,

die zwischen Juden und Samaritanern bestand, die Samaritaner davon abgehalten hätte, ihr Religionsbuch von den Juden zu entlehnen. Ferner weist der Umstand, daß die Samaritaner außer dem Pentateuch (das sog. samaritanische Buch Josue kommt hier nicht in Betracht) kein einziges alttestamentliches Buch anerkennen, darauf hin, daß der Pentateuch bei den Samaritanern bzw. ihren Vorfahren in einer Zeit eingeführt sein muß, wo der alttestamentliche Kanon noch im Entstehen begriffen war. Zudem ist der samaritanische Pentateuch in der samaritanischen Schrift geschrieben, die mit der althebräischen nahe verwandt ist, und muß daher auch aus diesem Grunde ein hohes Alter haben.

Was sodann die kritische Beschaffenheit des Textes betrifft, so läßt sich nicht leugnen, daß er bei den Samaritanern vielfache Entstellungen erlitten hat. Sie sind entstanden: a) durch Schreibfehler, z. B. Gn 39, 20 הסחר statt הסהר, Nm 22, 30 מהודך statt מעודך; b) durch grammatische Emendation, z. B. Gn 1, 24 חית statt חיתו, 4, 10 ציעק statt צעקים, 8, 12 שובה statt שוב, 14, 22 את ידי statt ידי, 38, 25 היא statt הוא; c) durch Einführung samaritanischer Formen, z. B. Gn 8, 4 הררט statt אררט, 18, 15 צחקת statt צחקתי, 18, 16 האנושים statt האנשים, 33, 13 עאלות statt עלות; d) durch Konformation von Parallelstellen, z. B. Gn 37, 4 בניו statt אחיו (wegen V. 3); e) durch Beseitigung von Ausdrücken, die entweder die Würde der Gottheit oder den Anstand zu verletzen schienen, z. B. Ex 22, 30 השלך תשליכון statt לכלב ת׳, Nm 22, 20 ויבא מלאך אלהים statt וי׳ א׳, Dt 29, 19 יחר אף יהוה statt יעשן א׳ י׳; f) durch absichtliche Entstellung zu Gunsten ihrer religiösen Anschauungen, z. B. Dt 27, 4 בהר גרזים statt בהר עיבל; g) durch Zusätze, die aus dem Zusammenhang oder aus der Legende geschöpft sind, z. B. Gn 30, 36. Hiervon aber abgesehen, stellt der samaritanische Pentateuch eine Textesüberlieferung dar, die offenbar dem masoretischen Text an kritischem Werte vorzuziehen ist, und dies um so mehr, weil die alten Übersetzungen, die vor der Festsetzung des masoretischen Textes verfaßt sind, meist mit dem samaritanischen Text übereinstimmen. Als bessere Lesarten beim Samaritaner sind z. B. anzuerkennen Gn 2, 24 והיו משניהם לבשר אחד, 4, 8 ויאמר קין לאחיו נלכה לשדה, 14, 14 וידק, 22, 13 איל אחד, 36, 16 om. אלוף קרח, 49, 14 חמור גרים, Nm 16, 15 לא חמוד u. v. a. — Das Verzeichnis dieser Varianten ist aus der früheren Auflage fast unverändert beibehalten, weil die Ausgabe des samaritanischen Pentateuchs des Freiherrn von Gall zu erwarten ist (ZAW 1906, 293). Das Verzeichnis der „Varianten zu dem Pentateuch nach den Samaritanern" siehe bei Petermann in den Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 5, 1 (1868), 219 ff.

Aus diesem Tatbestand folgt von neuem, daß die Starrheit, womit der masoretische Text überliefert ward, durchaus nicht für den Mangel an Zuverlässigkeit entschädigen kann, der die vormasoretische Behandlung des Textes charakterisiert.

90. Sowenig aber auch nach den angegebenen inneren und äußeren Gründen kritische Verläßlichkeit für den hebräischen Bibeltext vorhanden ist, so kann deswegen die dogmatische Treue der Überlieferung doch nicht bestritten werden.

Die vorher angeführten Beispiele können als Repräsentanten jeder Art von Beobachtung gelten, die in Bezug auf die Überlieferung des Textes zu

machen ist. Mithin beeinträchtigen die vorhandenen Unvollkommenheiten die geschichtliche Treue desselben nur in Nebensachen, während die Glaubens- und Sittenlehre dadurch in keiner Weise berührt wird. Selbst das Verderbnis von Stellen wie Ps 22, 17 und 110, 3 kann dem allgemeinen Lehrinhalt des Alten Testamentes keinen Eintrag tun, da die fraglichen Wahrheiten an andern Stellen hinreichend bezeugt sind.

91. Die griechischen Stücke des Alten Testamentes kommen fast nur in Verbindung mit der alten griechischen Übersetzung der protokanonischen Bücher und mit dem Neuen Testament vor, und für sie gilt in erhöhtem Maße, was über die handschriftlichen Exemplare beider Texte zu sagen ist.

Die handschriftliche Überlieferung reicht hier bis ins 4. Jahrhundert n. Chr. hinauf. In der ältesten Zeit weisen die einzelnen Exemplare nicht so große Verschiedenheit auf wie in späteren Jahrhunderten, wo die Texte der deuterokanonischen Bücher mit unglaublicher Willkür behandelt wurden.

92. Die Originalschriften des Neuen Testamentes sind sämtlich verloren gegangen. Dafür sind aber die erhaltenen Handschriften des neutestamentlichen Textes desto zahlreicher und reichen bis in eine der Abfassung verhältnismäßig nahestehende Zeit hinauf.

Die Autographen der Apostel und Evangelisten waren der damaligen Sitte gemäß jedenfalls auf Papyrus geschrieben (2 Jo 12: διὰ χάρτου καὶ μέλανος) und konnten daher, zumal da sie viel gebraucht wurden, keine lange Dauer haben. Nach einer vereinzelten Sage wäre das Autograph des Johannesevangeliums im 7. Jahrhundert noch in Ephesus aufbewahrt worden (Chronic. Pasch.: *M.* 92, 77). In Venedig (und Prag) zeigte man früher als angebliches Autopraph des Markusevangeliums die Bruchstücke einer lateinischen Übersetzung, die im 7. Jahrhundert geschrieben sind.

Handschriften vom Neuen Testament sind in überaus großer Zahl erhalten. Nur wenige bieten indes das ganze Neue Testament, und dies dann in Verbindung mit der griechischen Übersetzung des Alten Testamentes sowie mit einzelnen außerbiblischen Vorlesebüchern. Die meisten enthalten bloß einzelne Abteilungen des Kanons oder einzelne Schriften; viele sind bloße Lektionarien mit den kirchlichen Perikopen; von andern wieder sind nur einzelne Blätter erhalten. Bei manchen ist eine alte lateinische Kirchenübersetzung beigeschrieben (codices graecolatini), bei einzelnen eine koptische, bei einigen jüngeren eine arabische Übersetzung. Der äußeren Gestalt nach sind sie sämtlich Bücher (codices), keine Rollen (volumina). Das Format ist verschieden von Folio bis zu 24°. Neben dem gewöhnlichen Material zeigen einige auch Papyrus als Schreibstoff.

Obwohl die neutestamentlichen Handschriften durch alle Bibliotheken Europas (und Asiens) zerstreut sind, betrachtet man sie als eine einheitliche Sammlung (bestehend aus den vier Klassen: Evangelien, Apostelgeschichte und katholische Briefe, paulinische Briefe, Apokalypse) und hat sie demgemäß mit fortlaufender Katalogbezeichnung versehen. Die älteren oder Unzialhandschriften sind mit großen lateinischen und griechischen, später auch mit hebräischen Buchstaben, die jüngeren oder Minuskelhandschriften mit arabischen Ziffern bezeichnet, beide in mehrfacher Reihe für die einzelnen Klassen der neutestamentlichen Schriften. So bedeutet

E für die Evangelien eine Unzialhandschrift aus dem 8. Jahrhundert, die sich in Basel befindet, für die Apostelgeschichte und die katholischen Briefe aber einen Kodex der Bodleyanischen Bibliothek in Oxford aus dem 6., für die paulinischen Briefe eine Petersburger Handschrift aus dem 9. Jahrhundert; 124 ist bei den Evangelien eine Wiener und bei den paulinischen Briefen eine Moskauer Minuskelhandschrift. Außerdem haben die wichtigeren Handschriften noch Bezeichnungen erhalten, die an ihre äußere Geschichte erinnern, z. B. Codex Cantabrigiensis, Coislinianus usw. Bei den im folgenden Paragraphen aufgezählten ersten vier Kodizes gelten die betreffenden Bezeichnungen für alle Klassen des Neuen Testamentes in gleicher Weise, und beim Codex Cantabrigiensis hat die Apostelgeschichte dieselbe Benennung wie die Evangelien. Auch fügt man der Hauptbezeichnung eine zweite hinzu, z. B. D^{ea} = Codex Cantabrigiensis oder Bezae, der die Evangelien und die Apostelgeschichte, oder D_1 · — D^{p} = Codex Claromontanus, der die paulinischen Briefe enthält, oder D_2.

Eine andere Bezeichnung der Handschriften hat v. Soden angewandt. Er gebraucht ausschließlich arabische Ziffern und setzt jeder Ziffer einen Buchstaben bei, aus dem der Inhalt der betreffenden Handschrift erkennbar ist (δ = διαθήκη, sämtliche kanonischen Schriften des Neuen Testamentes bald mit der Apokalypse, bald ohne sie; ε = εὐαγγέλιον, die Evangelien; α = ἀπόστολος, Apostelgeschichte, katholische Briefe, paulinische Briefe, wiederum bald mit der Apokalypse, bald ohne sie); z. B. δ 1 = B, Codex Vaticanus; ε 55 = Kodex E, Evangelienhandschrift auf der Universitätsbibliothek in Basel aus dem 8. Jahrhundert; α 1 = ב, Unzialhandschrift mit Teilen aus der Apostelgeschichte, den katholischen und paulinischen Briefen in der Vatikanischen Bibliothek (Gr. 2061). Die Zählung beginnt bei jeder der drei Klassen von neuem, und durch eine Gruppierung von Zahlenzyklen ist zugleich die Entstehungszeit der Handschrift angezeigt; δ 50 — δ 99 z. B. bezeichnet die Kodizes aus dem 10. Jahrhundert, die das Neue Testament mit der Apokalypse oder ohne dieselbe enthalten. Die Kodizes, die zugleich Kommentare haben, bezeichnet v. Soden besonders. Die Beschreibung des Systems im einzelnen würde zu weit führen.

Gregory legt ein anderes System vor: 45 Unzialhandschriften werden mit Buchstaben bezeichnet, denn ℵ, A—Z und Γ—Ω sind in der bisherigen Bedeutung geblieben (daneben schlägt Gregory eine zweite Bezeichnung der betr. Unzialhandschriften durch die Zahlen 01—045 vor); die übrigen Unzialhandschriften werden mit den Zahlen 046—0161, Minuskelhandschriften mit den Zahlen 1—2292 bezeichnet. Außerdem bezeichnet Gregory die vierzehn Papyrusfragmente zum Neuen Testament durch $\mathfrak{P}^1\mathfrak{P}^2$ usw. Zur Bezeichnung der Lektionarien, deren Zahl sehr groß ist, dienen die arabischen Ziffern.

93. Nach untrüglichen paläographischen Kennzeichen stammen, wenn wir von Papyri und Ostraka absehen, die ältesten Handschriften aus dem 4., die jüngsten, die noch kritischen Wert beanspruchen können, aus dem 16. Jahrhundert. Die wichtigsten davon sind im folgenden aufgeführt.

1. Der Codex Sinaiticus (ℵ, bei andern S), aus dem 4. Jahrhundert, enthält das ganze Neue und fast das ganze Alte griechische Testament (nebst Barnabas und dem ersten Teil des Hermas), wovon Tischendorf 1844 im Katharinenkloster auf dem Sinai 43 Blätter aus dem Papierkorb rettete und nach Europa brachte, 1859 aber den größten Teil unversehrt zu Gesicht bekam

und erst mit nach Leipzig, dann nach St Petersburg nehmen durfte, bis der Kodex 1869 dem Kaiser Alexander von Rußland geschenkt wurde. Veröffentlicht wurden zuerst die 43 Blätter unter dem Titel: Codex Friderico-Augustanus, ed. Tischendorf, Lipsiae 1846; später die faksimilierte Ausgabe Bibliorum codex Sinaiticus Petropolitanus, ed. Tischendorf, Petropoli 1862, dann noch kleinere Ausgaben (vgl. Tischendorf, Die Sinaibibel, Leipzig 1871; Gregory, Textkritik 28 f). Was Brugsch-Bey unter dem Titel: Neue Bruchstücke des Cod. Sin. aus dem Sinai-Kloster (Leipzig 1895) herausgab, gehört einer jüngeren Handschrift an.

2. Der Codex Vaticanus (B), aus der Mitte des 4. Jahrhunderts, umfaßte ursprünglich die ganze Bibel in griechischer Sprache, am Ende jedoch mangelhaft, und befindet sich wenigstens seit 1550 auf der Vatikanischen Bibliothek. Die erste Druckausgabe veranstaltete der Kardinal Angelo Mai, die aber erst drei Jahre nach seinem Tode (1857) erschien. Von weiteren Ausgaben sind zu nennen: Bibliorum sacrorum graecus Codex Vaticanus collatis studiis Caroli Vercelloni et Iosephi Cozza editus. Carolum Vercellone excepit Caietanus Sergio I—IV, Romae 1869—1872; Bd V, der das Neue Testament enthält, wurde schon 1868 ausgegeben; Bd VI erschien 1881 zu Rom unter dem Titel: Bibliorum sacrorum graecus Codex Vaticanus cum Prolegomenis, Commentariis et Tabulis Henrici Fabiani et Iosephi Cozza editus (faksimilierte Ausgabe); Η ΝΕΑ ΔΙΑΘΗΚΗ. Novum Testamentum e codice Vaticano 1209 phototypice repraesentatum . . . curante Iosepho Cozza-Luzi, Romae 1889; Η ΠΑΛΑΙΑ ΔΙΑΘΗΚΗ. Vetus Testamentum iuxta LXX interpretum versionem e codice omnium antiquissimo graeco Vaticano 1209 phototypice repraesentatum . . . curante Iosepho Cozza-Luzi, Romae 1890; Bibliorum SS. Graecorum Codex Vaticanus 1209 (Cod. B) denuo phototypice expressus iussu et cura praesidum bibliothecae Vaticanae. Pars 1: Testamentum Vetus, tom. I (S. 1—394) Mediolani 1905, tom. II (S. 395—944) Mediolani 1906; tom. III (S. 945—1234) Mediolani 1907. Pars 2: Testamentum Novum, tom. IV (S. 1235—1536) Mediolani 1904. (Tischendorf-Gregory, Novum Testamentum graece III. Gregory, Textkritik. v. Soden, Die Schriften des Neuen Testamentes I 1, 37 ff. Gregory, Die griechischen Handschriften des Neuen Testamentes, Leipzig 1908. Nestle, Einführung 56 ff.)

3. Der Codex Alexandrinus (A), mindestens aus dem 5. Jahrhundert, enthält die ganze Bibel griechisch (mit wenigen Lücken), den Brief des hl. Klemens an die Korinther und den sog. zweiten Klemensbrief; früher in Konstantinopel, wurde er 1628 von Cyrillus Lukaris nach England geschenkt und befindet sich jetzt im Britischen Museum zu London. Das Neue Testament ist aus dem Kodex faksimiliert von Woide 1786, das Alte Testament von Baber 1816 bis 1826; Ausgaben des Neuen Testamentes veranstalteten Cowper 1860 und Hansell 1864. Im Jahre 1879 und 1880 erschien auf Kosten des Britischen Museums ein photolithographischer Abdruck des Neuen Testamentes, „qua editione melior fingi ne voto quidem potest", 1881—1883 ein solcher vom Alten Testament, zuletzt: Codex Alexandrinus. In reduced photographic facsimile. New Testament and Clementine Epistles, London 1909.

4. Der Codex Parisiensis oder Codex Ephraemi rescriptus (C), eine Handschrift aus dem 5. Jahrhundert, die mit einem Text der Werke Ephräms überschrieben war und wieder leserlich gemacht worden ist, gehört der Pariser Staatsbibliothek an. Er umfaßt jetzt noch 200 Blätter mit dem größeren Teil

des Neuen und mit Fragmenten des Alten Testamentes. Das Neue Testament ist 1843, die Fragmente des Alten Testamentes 1845 von Tischendorf herausgegeben.

5. Der Codex Cantabrigiensis oder Codex Bezae (D), aus dem 6. Jahrhundert, enthält die Evangelien und die Apostelgeschichte mit lateinischer Übersetzung. Er wurde während der Hugenottenkriege aus einem französischen Kloster geraubt, 1581 von Beza nach Cambridge geschenkt und von Scrivener 1864 herausgegeben. Codex Bezae Cantabrigiensis. Quattuor Evangelia et Actus Apostolorum complectens Graece et Latine sumptibus Academiae phototypice repraesentatus, 2 Bde, Cambridge 1899.

Weiteres siehe im KL 2, 675 ff; in der REP 2, 739 ff; bei Gregory, Textkritik 18 ff; Nestle, Einführung 61 ff; ferner nennen wir noch: Der Codex Boernerianus, die Briefe des Apostels Paulus. In Lichtdruck nachgebildet. Mit einem Vorwort von Alexander Reichardt, Leipzig 1909 (Cod. G_3).

94. Bei einer solchen Mannigfaltigkeit von Exemplaren mußte der Text nach allgemeiner Erfahrung mancherlei Veränderungen erleiden, die zunächst unabsichtlich geschehen und nur auf Rechnung der beim Abschreiben gewöhnlichen Vorkommnisse zu setzen sind.

Die Abweichungen dieser Art erklären sich daraus, daß die Vervielfältigung der Bücher im Altertum entweder durch einfaches Abschreiben oder durch Niederschreiben nach einem Diktat geschah. Demgemäß sind die Fehler teils durch Versehen, teils durch Irrtum des Gehörs entstanden. Fehler der ersten Art sind:

a) Verwechslungen, wie ΑΝΗΓΓΕΙΛΑΝ statt ΑΠΗΓΓΕΙΛΑΝ Mk 5, 14; CXΩ für EXΩ und umgekehrt, passim; ΑΠΗΛΠΙΚΟΤΕC statt ΑΠΗΛΓΗΚΟΤΕC Cod. D Eph 4, 19; ΜΝΕΙΑΙC statt ΧΡΕΙΑΙC Cod. C Röm 12, 13; ΔΙΩΚΟΥCΙΝ statt ΔΙΩΚΩCΙΝ Cod. D Mt 10, 23; ΤΟΤΕΒΑΡΝΑΒΑCΠΑΡΑΛΑΒΩΝΤΟΝΜΑΡΚΟΝΕΠΛΕΥCΕΝ statt ΤΟΝΤΕΒΑΡΝΑΒΑΝΠΑΡΑΛΑΒΟΝΤΑΤΟΝΜΑΡΚΟΝΕΚΠΛΕΥCΑΙ Cod. D Apg 15, 39;

b) Auslassungen, wie ΟΤΑΝΑΡΘΗ statt ΟΤΑΝΑΠΑΡΘΗ Cod. D Mt 9, 15; ΛΕΓΕΙΑΥΤΟΙC statt ΛΕΓΕΙΑΥΤΟΙCΟΪC Cod. B Mt 9, 28; ΚΑΙΕΛΟΓΙΖΟΝΤΟ statt ΚΑΙΔΙΕΛΟΓΙΖΟΝΤΟ Cod. A Mk 11, 31; ferner die Auslassung des ganzen Versgliedes ΜΑΚΑΡΙΟΙΟΙΚΛΑΙΟΝΤΕCΝΥΝΟΤΙΓΕΛΑCΕΤΕ Cod. D Lk 6, 21;

c) Umstellungen, wie ΕΝΑΓΟΡΑΙCΚΑΘΗΜΕΝΟΙC statt ΚΑΘΗΜΕΝΟΙCΕΝΑΓΟΡΑΙC Cod. EF Mt 11, 16; CΑΡΚΟCΚΑΙΑΙΜΑΤΟC statt ΑΙΜΑΤΟCΚΑΙCΑΡΚΟC Cod. KL Hebr 2, 14; ἐν ἡμῖν οὐκ ἔστιν statt ΟΥΚΕCΤΙΝΕΝΗΜΙΝ Cod. 69 1 Jo 1, 10;

d) unrichtige Auflösung von Abkürzungen, wie καιρῷ statt κυρίῳ = $\overline{\text{ΚΡ}}$ Cod. g Röm 12, 11; ΘΕΟC = $\overline{\text{ΘC}}$ statt ΟC Cod. K 1 Tim 3, 16; ΜΥCΤΗΡΙΟΝ statt ΜΑΡΤΥΡΙΟΝ = $\overline{\text{ΜΤΝ}}$ Cod. AC 1 Kor 2, 1;

e) falsche Trennung der in continuo geschriebenen Wörter in Minuskelhandschriften, wie ἄλλοις ἡτοίμασται statt ἀλλ' οἷς ἡτοίμασται Cod. 225 Mt 20, 23; δοξάσατε δὴ ἄρατε τὸν θεόν statt ἄρα τε 1 Kor 6, 20;

f) Aufnahme von Randbemerkungen in den Text, wie Mt 18, 29 add. ΕΙCΤΟΥCΠΟΔΑCΑΥΤΟΥ Cod. EF.

Von der zweiten Art sind hauptsächlich diejenigen Verstöße, die durch den Itazismus herbeigeführt worden sind, z. B. ΙΔΕ statt ΕΙΔΕ Cod. ABD Röm 2, 17; in manchen Handschriften 1 Petr 2, 3 ΧΡΙCΤΟC statt ΧΡΗCΤΟC;

1 Tim 5, 21 ΠΡΟCΚΛΗCΙΝ statt ΠΡΟCΚΛΙCΙΝ. Ebenfalls hierher gehört ἐτροποφόρησεν in den Minuskelhandschriften statt ΕΤΡΟΦΟΦΟΡΗCΕΝ, sowie die Vertauschung synonymer Wörter, z. B. ΠΥΛΗC statt ΘΥΡΑC Cod. A Lk 13, 24; ΕCΤΗ statt ΕCΤΑΘΗ Cod. E Mt 2, 9.

95. Neben diesen unabsichtlichen Entstellungen kommen jedoch auch beabsichtigte, aber gutgemeinte Änderungen des Textes in den Handschriften vor.

Hierher gehören: a) orthographische und grammatische Änderungen zum Zwecke einer mehr griechischen und gefälligen Diktion, z. B. ΑΧΑC statt ΑΧΑΖ Cod. k Mt 1, 9; ΔΑΔΔΑΙΟΝ für ΘΑΔΔΑΙΟΝ Cod. K Mk 3, 18; ἀπὸ τοῦ ὁ ὤν etc. statt ἀπὸ ὁ ὤν etc. Offb 1, 4 in Minuskelhandschriften; ΠΕΡΙΤΗCΠΑΡΑΒΟΛΗC statt ΤΗΝΠΑΡΑΒΟΛΗΝ Cod. A Mk 7, 17; ἡμέρας τρεῖς statt ΗΜΕΡΑΙΤΡΕΙC Codd. minusc. Mt 15, 32;

b) exegetische Vertauschung eines Ausdrucks mit einem deutlicheren, z. B. ΑΝΙΠΤΟΙC statt ΚΟΙΝΑΙC Cod. A Mk 7, 5; ΕΠΙΚΕΦΑΛΑΙΟΝ statt ΚΗΝCΟΝ Cod. D Mk 12, 14: πονηρόν statt ΑΡΓΟΝ Codd. minusc. Mt 12, 36; ΕΛΕΗΜΟCΥΝΗΝ statt ΔΙΚΑΙΟCΥΝΗΝ Cod. BD Mt 6, 1;

c) Änderungen zur Verhütung dogmatischer Mißverständnisse, z. B. ΙΩCΗΦ statt ΟΠΑΤΗΡΑΥΤΟΥ Cod. AE Lk 2, 33; ΟΥΔΕΟΥΙΟC Mk 13, 32 om. Cod. X; Lk 22, 43 44 om. Cod. AB;

d) Änderungen und Ergänzungen nach den Parallelstellen oder den alttestamentlichen Zitaten, z. B. ΤΙΑΥΕΤΕΤΟΝΠΩΛΟΝ statt ΤΙΠΟΙΕΙΤΕΤΟΥΤΟ Cod. D Mk 11, 3 (nach Lk 19, 31); ΖΗΛΟΥΤΕΔΕΤΑΚΡΕΙΤΤΩΧΑΡΙCΜΑΤΑ Cod. EF Gal 4, 17 (nach 1 Kor 12, 31); ΜΗΓΕΝΗΤΑΙ[ΗΦΥΓΗΥΜΩΝ]ΧΕΙΜΩΝΟC Cod. A Mk 13, 18 (aus Mt 24, 20); καὶ ὑποστρέψας ὁ ἑκατόνταρχος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ εὗρεν τὸν παῖδα ὑγιαίνοντα Codd. minusc. Mt 8, 13 (nach Lk 7, 10); ΕΓΓΙΖΕΙΜΟΙΟΛΑΟCΟΥΤΟCΤΩCΤΟΜΑΤΙΑΥΤΩΝ-ΚΑΙΤΟΙCΧΕΙΛΕCΙΝ statt ΟΛΑΟCΟΥΤΟCΤΟΙCΧΕΙΛΕCΙΝΜΕΤΙΜΑ Cod. CE Mt 15, 8 (nach der Septuaginta);

e) Zusätze, teils aus den liturgischen Lesungen in den Text aufgenommen, wie ΟΤΙCΟΥΕCΤΙΝΗΒΑCΙΛΕΙΑΚΑΙΗΔΥΝΑΜΙCΚΑΙΗΔΟΞΑΕΙCΤΟΥCΑΙΩΝΑC-ΑΜΗΝ Cod. EG Mt 6, 13; ΕΝΤΑΙCΗΜΕΡΑΙCΕΚΕΙΝΑΙCΠΕΤΡΟC Cod. D Apg 3, 1; teils zur Verdeutlichung hingeschrieben, wie ΒΑΠΤΙCΜΟΥCΞΕCΤΩΝ-ΚΑΙΠΟΤΗΡΙΩΝΚΑΙΠΑΡΟΜΟΙΑΤΟΙΑΥΤΑΠΟΛΛΑΠΟΙΕΙΤΕ Cod. A Mk 7, 8; ΕΙΔΕΕΞΕΡΓΩΝΟΥΚΕΤΙΧΑΡΙCΕΠΕΙΤΟΕΡΓΟΝΟΥΚΕΤΙΕCΤΙΝΧΑΡΙC Cod. B Röm 11, 6; der ganze Vers Apg 8, 37 in vielen Handschriften;

f) kritische Emendationen, erst am Rande, nachher im Texte selbst, z. B. ΤΩΝΟΦΘΑΛΜΩΝ statt ΤΩΝΟΜΜΑΤΩΝ Cod. C Mt 20, 34; ΒΗΘΑΒΑΡΑ statt ΒΗΘΑΝΙΑ Cod. KU Jo 1, 28 (wie schon Origenes will); Ζαχαρίου statt ΙΕΡΕΜΙΟΥ Cod. 22 Mt 27, 9; ΤΕCCΑΡΑΚΟΝΤΑ statt ΠΕΝΤΗΚΟΝΤΑ Cod. A Jo 8, 57; ΤΩΔΕΥΤΕΡΩ statt ΤΩΠΡΩΤΩ Cod. ELP Apg 13, 33. Die spätesten griechischen Handschriften sind hie und da nach der lateinischen Kirchenübersetzung geändert, z. B. ὅτι ἐκ τοῦ πνεύματός ἐστι Cod. 161 Jo 3, 6.

Von solchen Vorkommnissen sagt schon Origenes: νυνὶ δὲ δηλονότι πολλὴ γέγονεν ἡ τῶν ἀντιγράφων διαφορά, εἴτε ἀπὸ ῥᾳθυμίας τινῶν γραφέων, εἴτε ἀπὸ τόλμης τινῶν μοχθηρᾶς τῆς διορθώσεως τῶν γραφομένων, εἴτε καὶ ἀπὸ τῶν τὰ ἑαυτοῖς δοκοῦντα ἐν τῇ διορθώσει προστιθέντων ἢ ἀφαιρούντων.

Genaue Studien über die Dokumente haben ergeben, daß sich unter der großen Anzahl der Handschriften (mit Einschluß der alten Übersetzungen) bestimmte Klassen unterscheiden lassen. Der Text, der einer solchen Klasse zu Grunde liegt, heißt „Textform", über die aber unter den Textkritikern nicht vollständige Einhelligkeit herrscht. Westcott und Hort z. B. nehmen eine vierfache Textform an: eine neutrale, abendländische, alexandrinische und eine syrische (antiochenische, byzantinische, konstantinopolitanische). Andere unterscheiden eine alexandrinische, lateinische (abendländische), asiatische und byzantinische Textform. Neuerdings hat v. Soden eine dreifache Textform um die Wende des 3. Jahrhunderts unterschieden: die antiochenische, die palästinische und die ägyptische oder alexandrinische; die antiochenische bezeichnet er als K, die palästinische als I, die ägyptische als H. — Zu merken ist noch, daß die Handschriften durchweg einen gemischten Text haben und der einheitlichste bei jenen Manuskripten zu finden ist, welche die byzantinische Textform enthalten. Aber trotz der sehr vielen Varianten ist die Hauptmasse des Textes doch nicht in allen Textformen verschieden. Die meisten der in den zwei letzten Paragraphen zitierten Beispiele können durch mehr Zeugen belegt werden, als angeführt sind (siehe die Stellen bei Tischendorf, Novum Testamentum graece, ed. octava critica maior I, Lipsiae 1864—1869; II, 1872).

96. Die Kirchenschriftsteller der ersten Jahrhunderte berichten auch von absichtlichen Verfälschungen, welche die Häretiker an den heiligen Schriften des Neuen Testamentes vorgenommen hätten. Bei der Wachsamkeit der kirchlichen Oberen sind aber diese Versuche ohne Einfluß auf den überlieferten Text geblieben, und es gibt kein Exemplar, in dem sich die falschen Lesarten der Häretiker fänden.

Im ganzen sind diese Entstellungen nicht so häufig gewesen, als wohl angenommen wird; denn wenn die Väter von einer καπηλεία oder adulteratio des neutestamentlichen Textes reden, so verstehen sie darunter meistens falsche Auslegungen, und die Angaben über wirkliche Textentstellungen beziehen sich auf Änderungen einzelner Stellen, die im Parteiinteresse geschehen sind. Klemens von Alexandrien spricht Strom. 4, 6, 41 (*M.* 8, 1252) von τινὲς τῶν μετατιθέντων τὰ εὐαγγέλια, die Mt 5, 10 lesen: μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ὑπὸ τῆς δικαιοσύνης, ὅτι αὐτοὶ ἔσονται τέλειοι, καὶ μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκα ἐμοῦ· ὅτι ἔξουσι τόπον, ὅπου οὐ διωχθήσονται. Nach einer älteren Quelle, die Eusebius H. E. 5, 28 (*M.* 20, 516) anführt, hatten die Artemoniten manche Stelle des Neuen Testamentes so willkürlich verfälscht, daß ihre sämtlichen Exemplare voneinander abwichen. Am meisten wird Marcion der Entstellung des neutestamentlichen Textes geziehen. Epiphanius führt von ihm Haer. 42 (*M.* 41, 709) eine große Reihe von Stellen an, die er im Text geändert hatte. Die Änderungen bestanden hauptsächlich in Weglassungen; namentlich das Evangelium des hl. Lukas und die Apostelbriefe hat sich der Irrlehrer in der Weise zurechtgestaltet, daß er alle seinem Lehrsystem nicht günstigen Stellen und Abschnitte ausmerzte oder änderte (vgl. Tert., Adv. Marc. l. 4: *M.* 2, 361): der „Kanon" des Marcion bestand nämlich aus dem von ihm überarbeiteten Lukasevangelium und aus zehn stark verkürzten oder stellenweise veränderten paulinischen Briefen, während er die drei Pastoralbriefe und den Hebräerbrief verwarf. Solche Exemplare konnten der Natur der Sache nach keine weite Verbreitung finden und gingen mit dem Untergang der einzelnen Sekten ebenfalls zu Grunde; denn

die rechtgläubigen Bischöfe begegneten allem, was von den Häretikern ausging, mit größter Vorsicht und Entschiedenheit.

97. Überhaupt ward für die Reinerhaltung des Textes von seiten der kirchlichen Vorgesetzten eine so strenge Sorgfalt geübt, daß ein eigentliches Verderbnis des Textes gar nicht denkbar war.

Den Schriftstellern der ersten Jahrhunderte war es wohl bekannt, wie leicht sich in die Abschriften von Büchern Irrtümer einschleichen konnten. Der hl. Irenäus machte deswegen am Ende einer seiner Schriften den Zusatz: Ὁρκίζω σε τὸν μεταγραψόμενον τὸ βιβλίον τοῦτο, κατὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ τῆς ἐνδόξου παρουσίας αὐτοῦ, ἧς ἔρχεται κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς, ἵνα ἀντιβάλῃς ὃ μετεγράψω, καὶ κατορθώσῃς αὐτὸ πρὸς τὸ ἀντίγραφον τοῦτο, ὅθεν μετεγράψω, ἐπιμελῶς· καὶ τὸν ὅρκον τοῦτον ὁμοίως μεταγράψεις καὶ θήσεις ἐν τῷ ἀντιγράφῳ (Eus., H. E. 5, 20, 2: *M.* 20, 484). Bischof Dionys von Korinth bemerkt in einem seiner Briefe: ἐπιστολὰς γάρ, ἀδελφῶν ἀξιωσάντων με γράψαι, ἔγραψα. Καὶ ταύτας οἱ τοῦ διαβόλου ἀπόστολοι ζιζανίων γεγέμικαν ἃ μὲν ἐξαιροῦντες, ἃ δὲ προστιθέντες. Οἷς τὸ οὐαὶ κεῖται. Οὐ θαυμαστὸν ἄρα εἰ καὶ τῶν κυριακῶν ῥᾳδιουργῆσαί τινες ἐπιβέβληνται γραφῶν, ὁπότε καὶ ταῖς οὐ τοιαύταις ἐπιβεβλήκασι (Eus., H. E. 4, 23, 12: *M.* 20, 388). Der hl. Hieronymus schreibt: Miror, quomodo e latere annotationem nostram nescio quis temerarius scribendam in corpore putaverit, quam nos pro eruditione legentis scripsimus. . . . Si quid pro studio ex latere additum est, non debet poni in corpore (Ep. 106, ad Sun. et Fret. 46: *M.* 22, 853). Wie weit diese Sorgfalt bei der Heiligen Schrift ausgedehnt wurde, geht aus einer Tatsache hervor, die vom hl. Spiridion aus dem Anfang des 4. Jahrhunderts erzählt wird. Auf einer Zusammenkunft der Bischöfe von Cypern war auch der Bischof Triphyllius von Ledra zugegen. Συνάξεως δὲ ἐπιτελουμένης ἐπιτραπεὶς Τριφύλλιος διδάξαι τὸ πλῆθος, ἐπεὶ τὸ ῥητὸν ἐκεῖνο παράγειν εἰς μέσον ἐδέησε τὸ· Ἆρόν σου τὸν κράββατον καὶ περιπάτει· σκίμποδα ἀντὶ τοῦ κραββάτου μεταβαλὼν τὸ ὄνομα εἶπε. Καὶ ὁ Σπυρίδων ἀγανακτήσας· Οὐ σύ γε, ἔφη, ἀμείνων τοῦ κράββατον εἰρηκότος, ὅτι ταῖς αὐτοῦ λέξεσιν ἐπαισχύνῃ κεχρῆσθαι; Καὶ τοῦτο εἰπὼν ἀπεπήδησε τοῦ ἱερατικοῦ θρόνου τοῦ δήμου ὁρῶντος, ταύτῃ γε μετριάζειν παιδεύων τὸν τοῖς λόγοις ὠφρυωμένον (Sozom., H. E. 1, 11: *M.* 67, 889). Auf eine solche Genauigkeit sind auch viele der Vorwürfe zurückzuführen, welche die Väter den Häretikern wegen ihrer Schriftverfälschung machen; denn die abweichenden Lesarten der Irrlehrer fallen zum großen Teil nur unter die Kategorien, die oben § 94 und 95 angeführt worden sind. So sagt Irenäus bezüglich der Stelle Mt 11, 27 bzw. Lk 10, 22 von den Valentinianern: Hi autem, qui peritiores apostolis esse volunt, sic describunt: Nemo cognovit Patrem nisi Filius, nec Filium, nisi Pater etc. (Adv. haer. 4, 6, 1: *M.* 7, 987), und doch steht die Stelle in dieser Fassung bei Justinus (Apol. I 63: *M.* 6, 424) und ist trotz der fehlerhaften daraus gezogenen Folgerung ganz unverfänglich. Auch die Änderungen, die Epiphanius a. a. O. als eigentliche Fälschungen Marcions anführt, sind nicht von Bedeutung (Lk 11, 42 κλῆσιν statt κρίσιν; 12, 9 ἐνώπιον τοῦ θεοῦ statt ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ; 12, 38 ἑσπερινῇ φυλακῇ statt δευτέρᾳ ἢ τρίτῃ φυλακῇ; Gal 5, 9 δολοῖ statt ζυμοῖ; 1 Kor 14, 19 διὰ τὸν νόμον statt τῷ νοΐ μου); denn der Text des marcionitischen Kanons, der ja wohl im ganzen erheblich von dem echten Text verschieden ist, hat keinen Einfluß bekommen. Noch geringer sind die „Fälschungen", die an Tatian getadelt werden: τοῦ δὲ ἀποστόλου φασὶ τολμῆσαί τινας αὐτὸν μετα-

φράσαι φωνάς, ὡς ἐπιδιορθούμενον αὐτὸν τὴν τῆς φράσεως σύνταξιν (Eus., H. E. 4, 29, 6: *M.* 20, 401), und besonders sein Diatessaron zeigt, wie wenig er an dem Text geändert hat.

Wie groß das Mißtrauen war, das Textesveränderungen entgegengebracht wurde, ist aus dem ungünstigen Urteil ersichtlich, das über die textkritischen Arbeiten des Priesters Lucian von Antiochien († 312) und seines Zeitgenossen, des Ägypters Hesychius (Bischof?), gefällt wurde, obschon sich die Bemühungen beider in erlaubten Bahnen gehalten haben. Schon Hieronymus tadelt ihre Rezension vom Neuen Testament sehr, und im Decretum Gelasianum heißt es c. 4: Evangelia, quae falsavit Lucianus, apocrypha. Evangelia, quae falsavit Hesychius, apocrypha. (Über Marcion siehe Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons I 585 ff; II 409 ff.)

98. Demnach ist der neutestamentliche Text in kritischer Hinsicht durchaus nicht so verwahrlost, wie bei seiner häufigen Vervielfältigung wohl zu erwarten wäre.

Der Variantenschatz in den kritischen Ausgaben des Textes zeigt allerdings eine erstaunliche Höhe und ist in Wirklichkeit noch umfangreicher, als aus diesen Ausgaben zu ersehen ist; allein es handelt sich meist um unbedeutende Verschiedenheiten des Ausdruckes, die aus einer Zeit stammen, wo das lebendige Sprachgefühl bei den griechisch redenden Abschreibern noch sein Recht geltend machte. Die in § 95 besprochenen Lesarten sind nicht so verbreitet, daß sie nicht durch Vergleichung mit den übrigen Handschriften verbessert werden könnten.

99. Bei einer solchen kritischen Beschaffenheit des neutestamentlichen Textes kann seine dogmatische Integrität, soweit darüber aus den vorhandenen Exemplaren zu urteilen ist, nicht in Zweifel gezogen werden.

Wichtig für den geschichtlichen Inhalt des Neuen Testamentes sind nur wenige Varianten: Mt 6, 13 add. ὅτι σοῦ ἐστι etc.; 19, 17 τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ oder τί με λέγεις ἀγαθόν; Lk 2, 14 εὐδοκία oder εὐδοκίας; 24, 51 καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν add. oder om.; Jo 5, 1 ἑορτή und ἡ ἑορτή; 5, 4 om. oder add.; 6, 4 τὸ πάσχα in den Handschriften, echt oder add.? 21, 25 om. Sin.; Röm 12, 13 μνείαις und χρείαις; 1 Thess 2, 7 ἤπιοι und νήπιοι; 1 Petr 2, 3 Χριστός und χρηστός.

Von dogmatischer Bedeutung im engeren Sinne sind: Mk 1, 1 υἱοῦ θεοῦ add. oder om.; Apg 20, 28 κυρίου oder θεοῦ (wegen τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου); 1 Kor 15, 51 entweder πάντες οὐ κοιμηθησόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα oder πάντες κοιμηθησόμεθα, οὐ πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα oder endlich πάντες ἀναστησόμεθα, οὐ πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα; 1 Tim 3, 16 θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί oder ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκί. Durch diese Varianten wird jedoch in der biblischen Glaubenslehre nichts geändert, da die betreffenden Wahrheiten an andern Stellen des Neuen Testamentes bestimmt ausgesprochen werden.

Die sog. exegetischen oder interpretierenden Varianten endlich, die sich als das Ergebnis einer ganz bestimmten Textesauffassung darstellen, sind in der Regel sehr leicht als solche erkennbar.

Fünfter Abschnitt.

Zitate.

100. Anführungen von Bibelstellen in hebräischem oder aramäischem Text sind verhältnismäßig selten, und diejenigen, die bis jetzt beobachtet worden sind, weichen vom masoretischen Text so wenig ab, daß sie für die Erkenntnis der alttestamentlichen Textesüberlieferung ohne Bedeutung sind.

Die Schriften, von denen hier die Rede sein kann, sind die älteren jüdischen Religionsbücher, die Mischna, die Gemara, die Midraschim, nicht aber die sog. rabbinischen Schriften. Beispiele von den abweichenden Lesarten, die hierbei zutage treten, sind Gn 7, 8 טהורה statt הַטְּהֹרָה, 7, 23 ועד־בהמה statt עַד בְּ, Lv 25, 36 ממנו statt מֵאִתּוֹ, Nm 28, 5 אלהים statt אֱלֹהֵיהֶם, 32, 22 נקיים statt נְקִיִּם, Dt 24, 19 בל־תשיב statt לֹא־תָשׁוּב, 4 Kg 17, 31 נבחז statt נִבְחַז, Am 4, 6 גם אנכי statt וְגַם אֲנִי u. dgl. Hiernach ist die kritische Ausbeute bei diesen Ausführungen ohne Belang und erhält noch geringere Bedeutung durch den Umstand, daß die gedruckten Talmudausgaben ohne Kritik veranstaltet sind. (Vgl. hierzu die § 84 genannten Schriften von Harkavy und Strack; ferner Euringer, Der Masoratext des Koheleth, Leipzig 1890; Ginsburg, Introduction to the Hebrew Bible; Aicher, Mischna.)

101. Eine nicht unbedeutende Zahl alttestamentlicher Stellen findet sich im Neuen Testament in griechischer Übersetzung. Auch diese sind für die Beurteilung der Textesüberlieferung von geringerem Wert, weil die Apostel bei der Zitierung mit großer Freiheit verfahren sind.

Die neutestamentlichen Zitate aus dem Alten Testament sind oft gesammelt, z. B. am Schluß der Polyglottenbibel von Stier und Theile, 5. Aufl. Bielefeld 1891—1894. Das Verfahren der Apostel bei Zitaten ist verschieden: bald übersetzen sie selbst aus dem Hebräischen, bald halten sie sich an die zu ihrer Zeit gebräuchliche alexandrinische Übersetzung. Ersteres geschieht z. B. Jo 19, 37 (Offb 1, 7) ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν für Zach 12, 10 דָּקָרוּ, wo der Codex Alexandrinus hat: ἐπιβλέψονται πρὸς μὲ ἀνθ' ὧν κατωρχήσαντο (רָקָדוּ). Das letztere ist z. B. der Fall Apg 13, 41 ἴδετε, οἱ καταφρονηταί, wie der Alexandriner Hab 1, 5 hat, während im Hebräischen רְאוּ בַגּוֹיִם steht. In beiden Fällen aber zitieren die Apostel nicht mit diplomatischer Genauigkeit, sondern aus dem Gedächtnis, ohne sich sklavisch an den Buchstaben zu halten. So wird Mt 11, 10 angeführt: ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου ἔμπροσθέν σου Mal 3, 1, wo sowohl im Hebräischen als im Griechischen anders steht: וּפִנָּה, καὶ ἐπιβλέψεται; Röm 9, 27 ἐὰν ᾖ ὁ ἀριθμὸς τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ὡς ἡ ἄμμος τῆς θαλάσσης, τὸ ὑπόλιμμα σωθήσεται Is 10, 22, wo im Hebräischen כִּי אִם־יִהְיֶה עַמְּךָ יִשְׂרָאֵל כְּחוֹל הַיָּם שְׁאָר יָשׁוּב בּוֹ steht, in der griechischen Übersetzung aber καὶ ἐὰν γένηται ὁ λαὸς Ἰσραὴλ ὡς ἡ ἄμμος τῆς θαλάσσης, τὸ κατάλιμμα αὐτῶν σωθήσεται. Demgemäß verschmelzen sie nicht selten zwei Stellen verwandten Inhalts miteinander, wie z. B. die Stelle Röm 9, 33 ἰδοὺ τίθημι ἐν Σιὼν λίθον προσκόμματος καὶ πέτραν σκανδάλου, καὶ ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ καταισχυνθήσεται aus Is 8, 14 und 28, 16; oder sie führen eine Stelle nur ganz dem Sinne nach an, z. B.

1 Kor 15, 55 ποῦ σου θάνατε τὸ νῖκος; ποῦ σου θάνατε τὸ κέντρον aus Of 13, 14, wo das Hebräische אֱהִי דְבָרֶיךָ מֻוֶת אֱהִי שְׁאוֹל, die alexandrinische Übersetzung aber ποῦ ἡ δίκη σου, θάνατε; ποῦ τὸ κέντρον σου, ᾅδη liest. Mitunter geben die neutestamentlichen Schriftsteller auch etwas als Schrifttext an, das bloß im Geiste der Heiligen Schrift gedacht ist, z. B. Mt 2, 23 ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ τῶν προφητῶν, ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται. Dies ist von den Propheten nirgendwo ausdrücklich gesagt, wohl aber wird an manchen Stellen, wie Is 52, 53, Zach 9, 12, von der Niedrigkeit und Demut des Heilandes gesprochen, und Isaias wendet 11, 1 den Ausdruck נֵצֶר auf ihn an. Ganz selbständige Lesarten, aus denen eine Variante des hebräischen Textes zu entnehmen wäre, finden sich im Neuen Testament nur selten, z. B. Mk 2, 26 Ἀβιάθαρ, wofür 1 Sm 21, 1 im Hebräischen אחימלך, im Griechischen Ἀβιμέλεχ steht; Apg 7, 43 ἐπέκεινα Βαβυλῶνος, Am 5, 27 וְהַגְלֵיתִי אֶתְכֶם, ἐπέκεινα Δαμασκοῦ; 1 Kor 10, 8 εἴκοσι τρεῖς χιλιάδες, siehe Nm 25, 9 אַרְבָּעָה וְעֶשְׂרִים אָלֶף, τέσσαρες καὶ εἴκοσι χιλιάδες. (Ausführlicheres hierüber siehe bei Cap. 87 ff; Anger, Ratio, qua loci Veteris Testamenti in Evang. Matthaei laudantur etc. I—III, Lipsiae 1861—1862; Haupt, Die alttestamentlichen Zitate in den vier Evangelien, Kolberg 1871; Clemen, Der Gebrauch des Alten Testamentes in den neutestamentlichen Schriften, Gütersloh 1895; Dittmar, Vetus Testamentum in Novo, Göttingen 1899—1903.) Übrigens ist der Gebrauch, der von diesen Zitaten zu machen wäre, dadurch erschwert, daß die neutestamentlichen Anführungen von den Abschreibern häufig nach der griechischen Übersetzung des Alten Testamentes oder auch willkürlich geändert sind.

Ausdrücklich zitiert sind Stellen aus den griechischen Büchern und Abschnitten des Alten Testamentes im Neuen Testament nicht. (Vgl. auch oben § 32.)

102. Sehr viele Zitate sowohl aus den deuterokanonischen Büchern des Alten Testamentes als aus dem Neuen Testament finden sich bei den griechischen Kirchenschriftstellern und in den griechischen Konzilienakten. Wegen der freien Art und Weise jedoch, womit hier die Buchstabenform der Heiligen Schrift behandelt wird, können diese Anführungen nur in beschränktem Maße zur Kontrolle des überlieferten Textes dienen.

Zunächst sind die Anführungen bei den griechischen Vätern lediglich ein Zeugnis für die Form, wie eine biblische Stelle zu ihrer Zeit gelesen wurde (vorausgesetzt, daß das Zitat später nicht geändert ist). Gerade deswegen aber sind sie recht wichtig, insofern sie schon bei den apostolischen Vätern in großer Anzahl vorhanden sind und seitdem immer zunehmen. Allein schon bei den frühesten Zeugen sind die Schriftstellen meist aus dem Gedächtnis zitiert; so steht z. B. Clem., Ep. I ad Cor. 46 (*M.* 1, 305) κρεῖττον ἦν αὐτῷ περιτεθῆναι μύλον καὶ καταποντισθῆναι εἰς τὴν θάλασσαν, ἢ ἕνα τῶν μικρῶν μου σκανδαλίσαι (Funk: τῶν ἐκλεκτῶν μου διαστρέψαι), was weder mit Mt 18, 6 noch mit Mk 9, 42 oder Lk 17, 2 übereinstimmt. Im allgemeinen ist bei langen Stellen anzunehmen, daß die Väter ihr Bibelexemplar aufgeschlagen und daraus abgeschrieben haben; bei kürzeren aber ist die freie Anführungsweise weitaus die gewöhnlichere. Sehr oft werden die Schriftworte bloß nach dem Sinn und in vollständiger Akkommodation angeführt, so daß eine einzige Schriftstelle bei dem nämlichen Verfasser in den verschiedensten Gestalten erscheint. Ein sehr lehrreiches Beispiel dafür bietet die Stelle Mt 5, 28, die bei Klemens von Alex-

andrien in wenigstens siebenfachem Wortlaut vorkommt (siehe Semisch, Die apostolischen Denkwürdigkeiten des Märtyrers Justinus, Hamburg und Gotha 1848, 218 ff). Eine Ausnahme machen die Exegeten, die den Schrifttext Wort für Wort kommentieren, sowie jene Dogmatiker, die den Lehrgehalt einzelner Stellen ex professo zu entwickeln suchen. Von unbedingtem Wert sind die Stellen, bei denen die Väter die zu ihrer Zeit vorkommenden Varianten diskutieren. Hier können auch die lateinischen Väter als Zeugen angerufen werden, wie denn namentlich der hl. Hieronymus bei seinen Erklärungen sehr oft auf den griechischen sowohl als auf den hebräischen Originaltext zurückgeht.

Die in den Zitaten der Väter herrschende Freiheit wird in den Handschriften ihrer Werke noch dadurch vergrößert, daß die Abschreiber mit den biblischen Stellen sehr willkürlich verfahren sind und häufig die ursprüngliche Fassung nach ihrem Bibelexemplar verändert haben.

Zu Vorstehendem vgl. Bleek, Einleitung ins Neue Testament[4] 969; Belser, Einleitung[2] 762 f; Nestle, Einführung 159 ff; auch Heer, Die versio latina des Barnabasbriefes, Freiburg 1908, XXVI ff.

103. Die Anführungen biblischer Stellen können demnach zur Erkenntnis der ältesten Textform nur als untergeordnete Zeugnisse dienen, liefern aber doch den Beweis, daß eine kritische Entstellung derselben in größerem Maße nicht stattgefunden haben kann, und daß der Bibeltext seit den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung in dogmatischer Hinsicht keinen Eintrag erlitten hat. — Für die Textkritik kommen endlich noch in Betracht Katenen und liturgische Bücher, die beide häufig nicht geringen Nutzen bieten.

Über den Gewinn, der aus den einzelnen Kirchenschriftstellern für die Kenntnis der neutestamentlichen Textesüberlieferung zu ziehen ist, verbreiten sich Tischendorf-Gregory, Novum Testamentum graece III 1131 ff; Gregory, Textkritik 747 ff. Siehe ferner Th. Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons I; Baldus, Das Verhältnis Justins des Märtyrers zu unsern synoptischen Evangelien, Münster 1895; Heer a. a. O.; Nestle a. a. O.; H. v. Soden, Die Schriften des Neuen Testamentes; ZNW 1903, 67; Preuschen, Origenes' Johanneskommentar, Leipzig 1903, LXXXVIII f; Hautsch, Die Evangelienzitate des Origenes, Leipzig 1909; v. Soden, Das lateinische Neue Testament in Afrika zur Zeit Cyprians, Leipzig 1909; Eberharter, Die Ekklesiastikuszitate bei Klemens von Alexandrien: QS 1911, 1. — Über die Katenen siehe z. B. Faulhaber, Die Propheten-Katenen nach römischen Handschriften, Freiburg 1899; Derſ., Hesychii Hierosolymitani interpretatio Isaiae prophetae, Friburgi 1900; über liturgische Bücher: Gregory, Textkritik 327 ff; Beissel, Geschichte der Evangelienbücher in der ersten Hälfte des Mittelalters, Freiburg 1906.

Sechster Abschnitt.

Übersetzungen.

104. Zur Beurteilung des Bibeltextes sowohl in kritischer als in dogmatischer Hinsicht dienen auch die Übersetzungen, aber nur für diejenige Zeit, in der sie verfaßt worden sind. Für den Zweck der Einleitungswissen-

schaft haben daher nur jene Übertragungen Wert, die in alter Zeit entstanden sind, und darunter sind wieder diejenigen die wichtigsten, die noch vor den ältesten Handschriften angefertigt worden sind.

Der Wert einer Übersetzung ist im allgemeinen von der Geschicklichkeit des Verfassers und von der Treue der Übertragung abhängig. Letztere richtet sich häufig nach dem Zweck der Version: eine zu öffentlichem Gebrauch bestimmte Übersetzung läßt größere Genauigkeit erwarten als eine Privatarbeit. Die Treue der Übersetzung kann sich entweder in Nachahmung der buchstäblichen Form oder in vollständiger Wiedergabe des Inhaltes offenbaren. Zur Erkenntnis des ursprünglichen Textes sind natürlich diejenigen Versionen dienlicher, bei denen das erstere Verfahren eingehalten worden ist. Von unbedingtem Wert sind nur die direkten, d. h. die aus dem Urtext geflossenen Übertragungen; die indirekten, d. h. die nach einer schon bestehenden Übersetzung angefertigten dienen zunächst zur Beurteilung der unmittelbaren Übertragung und erst in zweiter Linie zur Kontrolle des Urtextes. Da die alten Übersetzungen selbst wieder das Schicksal der Heiligen Schrift und aller handschriftlich erhaltenen Bücher geteilt haben, so muß dem Gebrauch der Übersetzungen zur Beurteilung des Urtextes die Feststellung ihrer eigenen kritischen Beschaffenheit vorausgehen. Demnach unterzieht die Einleitung in die Heilige Schrift die älteren vorhandenen Übersetzungen hinsichtlich ihrer Entstehung, ihres Charakters und ihrer Erhaltung einer gesonderten Betrachtung.

105. Da die Geschichte des biblischen Textes seit dem 7. Jahrhundert nach Christus aus den vorhandenen Exemplaren mit hinreichender Sicherheit verfolgt werden kann, so werden hier nur diejenigen Übersetzungen in Betracht gezogen, die vor dem 7. Jahrhundert entstanden sind. Solcher Übertragungen gibt es wegen der ausgedehnten Verbreitung, die sowohl das Judentum als das Christentum schon frühzeitig erfahren hat, eine große Menge in asiatischen, europäischen und afrikanischen Sprachen.

Die Auswanderung von Juden aus Palästina muß schon in ziemlich früher Zeit begonnen haben, und man darf vermuten, daß nach dem Falle Samarias (722) Juden nach Ägypten ausgewandert sind. Wenn Isaias (19, 18) sagt, daß in der Zukunft fünf Städte in Ägypten die Sprache Kanaans reden würden, so setzt ein solcher Ausspruch sicherlich voraus, daß zur Zeit des Propheten jüdische Ansiedlungen in Ägypten stattgefunden hatten. In großem Umfang begann seit der Zerstörung des ersten Tempels die Zerstreuung der Juden in fremde Länder. Als Kambyses 525 Ägypten eroberte, fand er schon einen jüdischen Tempel in Elephantine vor, seit dessen Errichtung vielleicht schon eine längere Zeit verflossen war. Die Verbreitung der Juden in allen Ländern der Kulturwelt steigerte sich seit der Eroberung von Palästina durch Alexander d. Gr. In der Fremde betrieben sie wohl die Erlernung der hebräischen Sprache als gelehrtes Studium; als Verkehrssprache dagegen, außer welcher der ungebildete Teil der Auswanderer allmählich keine mehr erlernte, diente die jeweilige Landessprache. Da nun bei den Juden die Beschäftigung mit der Heiligen Schrift als Grundlage alles religiösen Lebens galt, so ward die Übertragung der Schrift in die Landessprache für die ausgewanderten Israeliten sehr bald eine Notwendigkeit. Ähnlich war es bei den Christen; die Ausbreitung des Christentums in den ersten Jahrhunderten brachte auch die Verbreitung der Bibel mit

sich, teils weil sie den Gebeten und den Lesungen der kirchlichen Liturgie zu Grunde lag, teils weil die Gläubigen ihre Erbauung vornehmlich in der Heiligen Schrift suchten. Die Liturgie ward aber seit den apostolischen Zeiten in der Landessprache gehalten, und die Kenntnis der biblischen Sprachen war durchaus nicht allgemein, so daß Übersetzungen der Heiligen Schrift sehr bald für die Christen zum Bedürfnis wurden.

Nicht alle vorhandenen Übersetzungen erstrecken sich auf die ganze Heilige Schrift, wie auch nicht alle in früher Zeit angefertigten Übertragungen erhalten sind.

Bei Betrachtung der erhaltenen Bibelversionen scheint es am vorteilhaftesten zu sein, sie *nach dem Alter ihrer Entstehung* aufzuzählen, dabei aber jedesmal die in ein und derselben Sprache vorhandenen zusammenzufassen. Diese Anordnung macht es möglich, zugleich die Rücksicht auf die *Ausdehnung* der einzelnen Übersetzungen (über beide oder nur eines der beiden Testamente) sowie auf den religiösen (jüdischen oder christlichen) Standpunkt der Übersetzer zu wahren. (Vgl. KL 2, 711 ff; REP 2, 713 ff und 3, 1 ff, auch als Sonderabdruck erschienen: Urtext und Übersetzungen der Bibel, Leipzig 1897.)

1. Griechische Übersetzungen

des Alten Testamentes.

106. Während der letzten Jahrhunderte v. Chr. bestand *neben dem palästinensischen Judentum* eine gesonderte jüdische Gemeinschaft in Ägypten, die den Mittelpunkt ihrer geistigen Bildung in *Alexandrien* hatte und sehr bald das Griechische als Verkehrs- und Muttersprache annahm.

Die Heilige Schrift berichtet (Jer 43, 1 ff), daß nach der Eroberung Jerusalems durch die Babylonier ein großer Teil der Juden, um nicht deportiert zu werden, nach Ägypten flüchtete; von dort verbreiteten sie sich allmählich westwärts durch das nördliche Afrika. Die Deportierten selbst hatten sich während des Exils hauptsächlich mit Handelsgeschäften befaßt. Die Neigung dazu brachten sie dann ins Mutterland mit zurück, und so wurden seit dem 6. Jahrhundert viele von ihnen über die Grenzen der Heimat hinaus in die griechisch redenden Länder geführt. Später verpflanzte Alexander d. Gr. viele Juden nach dem neuerbauten Alexandrien und räumte ihnen dort besondere Vorrechte ein. Dasselbe wiederholte in größerem Maßstabe Ptolemäus Lagi, der nach der Einnahme Jerusalems im Jahre 320 einem großen Teil der unterworfenen Juden das nördliche Ägypten bis nach Cyrene hin zum Aufenthaltsort anwies. Seitdem entwickelte sich hier ein eigener Zweig des Judentums, der den religiösen Glauben seiner Vorfahren bewahrte, sonst aber sich vollständig zu griechischer Anschauung, Sitte und Sprache bekannte. In Alexandrien bildeten diese Juden später zwei Fünftel der gesamten Einwohnerzahl und standen unter einem eigenen Ethnarchen; aus ihnen gingen griechische Schriftsteller wie Aristobul und Philo hervor. — Eine andere jüdische Gemeinde existierte in Oberägypten, kommt aber für die Untersuchung über die griechische Bibelübersetzung nicht in Betracht.

107. Für die Bedürfnisse der alexandrinischen Juden ward schon kurz nach 300 v. Chr. der *Pentateuch* ins Griechische übertragen. Die so

entstandene Übersetzung kam bei den griechisch redenden Juden zu den höchsten Ehren, und man schmückte ihre Entstehung mit wunderbaren Einzelheiten aus, um ihr einen mehr als natürlichen Ursprung beizulegen.

Daß die griechisch redenden Juden, zunächst die in Alexandrien wohnhaften, nicht lange ohne Bibel in der Landessprache bleiben konnten, war eine Forderung der jüdischen Einrichtungen selbst. Bei den Versammlungen am Sabbat bildete nämlich die Vorlesung aus dem Gesetze den Hauptteil des Gottesdienstes. Diese konnte nun freilich nach dem Urtext geschehen, weil ein Teil des Volkes das Studium des Hebräischen eifrig betrieb; allein bei der Hinwendung der Juden zu tätigem äußerem Leben blieb der hebräische Text einem Teil der Gemeinde unverständlich, wofern er nicht verdolmetscht wurde. Wie daher schon auf dem Boden von Palästina die hebräischen Lesungen in der aramäischen Landessprache wiederholt werden mußten, so ward es noch mehr in Ägypten Bedürfnis, das hebräisch Vorgelesene auch griechisch vorzutragen. Während man sich nun in Palästina sehr lange mit mündlicher Verdolmetschung begnügte, entstand in Alexandrien, wo eine rege schriftstellerische Tätigkeit herrschte, frühzeitig eine geschriebene Übertragung.

Bei dem großen Einfluß, den das mosaische Gesetz auf alle Lebensverhältnisse ausübte, war die Anfertigung einer solchen Übersetzung für das ägyptische Judentum ein wichtiges Ereignis und ward deswegen alljährlich durch ein eigenes Fest begangen (Philo, Vita Moys. 2, 7). Bald war die neue Übersetzung auch unter allen griechisch redenden Juden verbreitet; erst fand sie im westlichen Nordafrika, später in Asien Eingang und blieb jahrhundertelang in hohen Ehren. Tertullian (Apol. 18: *M.* 1, 381) und Justin der Märtyrer (Apol. I 31: *M.* 6, 376; Dial. c. Tryph. 72: ebd. 645) bezeugen, daß sie noch zu ihrer Zeit allgemein in den afrikanischen und kleinasiatischen Synagogen gelesen wurde. Die Geschichte der Übertragung ward nach Sitte der Juden auch bald in ein wunderbares Gewand gehüllt, und es kamen mancherlei Sagen darüber in Umlauf. Die wichtigsten dieser fabelhaften Angaben sind in einem griechischen Briefe erhalten, der von einem gewissen Aristeas (Aristaios, Aristäus) geschrieben sein will und um 150 v. Chr. verfaßt ist. Hiernach soll der ägyptische König Ptolemäus Philadelphus (285—247) auf Betreiben des Demetrius Phalereus sich an den jüdischen Hohenpriester Eleazar gewandt haben mit der Bitte, er möge ihm gebildete Männer schicken, die ihm das Gesetzbuch des Moses ins Griechische übertragen könnten; mit einer solchen Übersetzung wolle er nämlich die kürzlich gestiftete Bibliothek zu Alexandrien bereichern. Eleazar habe demzufolge 72 gelehrte Juden, je sechs aus einem Stamme, nach Ägypten gesandt; diesen habe der König die größte Ehre erwiesen, und sie hätten auf der Insel Pharos, fern vom Gewühle der Residenz, den Pentateuch innerhalb 72 Tagen übersetzt. Der Schreiber dieser Angaben behauptet, selbst einer von den Boten gewesen zu sein, die an Eleazar abgeschickt wurden, und so fand seine Darstellung, obwohl sie voll fabelhafter Züge ist, im jüdischen wie im christlichen Altertum allgemeinen Glauben. Josephus hat die Angabe fast wörtlich in seine Geschichte herübergenommen (Antiq. 12, 2, 2 f), und Philo folgt ihr ebenfalls, wenn auch ohne Aristeas zu nennen (Vita Moys. 2, 6). Ja Philo (a. a. O.), Pseudo-Justin (Coh. ad Gr. 13: *M.* 6, 265), Klemens von Alexandrien (Strom. 1, 22: *M.* 8, 892), Irenäus (Adv. haer. 3, 21, 2: *M.* 7, 947) und auch der Talmud gehen noch weiter und erzählen, die Übersetzer seien je einer in eine Zelle eingeschlossen gewesen und es habe

jeder eine besondere Übersetzung angefertigt; bei späterer Vergleichung aber seien alle diese Übertragungen buchstäblich gleich gewesen. Dies hält schon der hl. Hieronymus (Praef. in Pent.: *M.* 28, 150) für unwahr, ohne aber deswegen dem Berichte des Aristeas zu mißtrauen. Ihm ist überhaupt bis zu Vives († 1540) und Jos. Just. Scaliger († 1609) unbeanstandet geglaubt worden, und erst nachdem diese beiden Gelehrten ihre Bedenken gegen die Echtheit der aristeischen Schrift geäußert, ist sie einer gründlichen Kritik unterzogen und als unterschoben anerkannt worden. (Vgl. Hody, De Bibliorum textibus originalibus, Oxonii 1705; Dähne, Darstellung der jüd.-alexandr. Religionsphilosophie, 2. Abt., Halle 1834; Papageorgios, Über den Aristeasbrief, München 1880. Der Text des Aristeasbriefes ist öfters ediert, z. B. von M. Schmidt bei Merx, Archiv für wissenschaftliche Erforschung des Alten Testamentes I, 1869, 241—312; Swete, Introduction to the Old Testament in Greek, Cambridge 1900, Appendix 499 ff; am besten von Wendland, Aristeae ad Philocratem Epistula cum ceteris de origine versionis LXX interpretum testimoniis, Lipsiae 1900; von demselben die Übersetzung des Briefes bei Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testamentes II 1 ff; siehe auch ZNW 1900, 267 ff; Vincent in der RB 1908, 520 ff.)

Ein geschichtlicher Kern muß aber dem viel geglaubten Berichte immerhin zu Grunde liegen, zumal da es aus dem Altertum noch andere Darstellungen des Herganges gibt, die der Hauptsache nach mit der des Aristeas übereinstimmen. Zunächst kann aus den einzelnen Daten auf die Zeit der Übertragung geschlossen werden. Irenäus und Klemens von Alexandrien nennen a. a. O. Ptolemäus Lagi als Veranlasser der Übersetzung, und da von allen alten Berichterstattern, namentlich auch von dem Juden Aristobul (bei Eus., Praep. ev. 8, 2: *M.* 21, 588), dem Demetrius Phalereus, den doch Ptolemäus Philadelphus gleich nach seiner Thronbesteigung exilierte, ein besonderer Anteil an der Version zugeschrieben wird, so ist ihre Anfertigung wohl in die Zeit des ersten Ptolemäers (305—285) zu setzen. Die Erwähnung des Philadelphus führt dann näher auf die Zeit, wo dieser gleichzeitig mit seinem Vater regierte, also etwa in das Jahr 286. Und tatsächlich findet sich auch bei Eusebius (H. E. 7, 32, 16: *M.* 20, 728) die Angabe des Alexandriners Anatolius (um 270 n. Chr.), wonach jüdische Gelehrte die heiligen Schriften der Hebräer für Ptolemäus Philadelphus und dessen Vater verdolmetscht hätten. Gleichwohl aber scheint der Anteil, den hiernach die beiden ersten Ptolemäer am Zustandekommen der Übersetzung gehabt, auf einem Mißverständnis zu beruhen, da die Übertragung jedenfalls einem im Schoße des Judentums vorhandenen Bedürfnis entsprach. Der Talmud erzählt Sopherim 1, 8 (vgl. Talm. Megill. 9 a) als Tradition, Ptolemäus habe 72 jüdische Älteste in 72 Zellen eingeschlossen, damit sie ihm das Gesetz (hebräisch) aufschrieben', und dies hätten sie gleichlautend zu stande gebracht. Es ließe sich demnach vermuten, daß Ptolemäus Lagi bei Gründung der alexandrinischen Bibliothek sich auch um den hebräischen Text des mosaischen Gesetzbuches bemüht hätte, und daß diese dem jüdischen Nationalgefühl schmeichelnde Tatsache in der angegebenen Weise mit dem Entstehen der griechischen Übersetzung in Verbindung gebracht worden wäre, um die in etwa anstößige Übersetzung in eine heidnische Sprache zu rechtfertigen.

Geschichtlich ist jedenfalls auch die Angabe, daß die Übersetzung des Pentateuchs durch das Zusammenwirken mehrerer zustande gekommen sei. Der Talmud spricht Sopherim 1, 7 von fünf Übersetzern (neuere Gelehrte vermuten wenig-

stens drei, wie auch bei Josue); sonst aber stimmen alle alten Nachrichten in der Zahl 72 oder 70 überein. Der gewöhnliche Name für die Übersetzung ist daher ἡ τῶν ἑβδομήκοντα γραφή oder kurzweg οἱ ἑβδομήκοντα, οἱ ο′; im Lateinischen heißt sie editio septuaginta virorum oder seniorum, bei Hieronymus auch vulgata editio; wir nennen sie gewöhnlich Septuaginta, LXX. Alle diese Namen wurden auch auf die Übersetzung der späteren biblischen Bücher übertragen. — Über die angeführten Stellen aus dem Traktat Sopherim siehe auch Lightfoot, Opera posthuma, Ultrajecti 1699, 1 f. (Vgl. § 109.)

108. Wann die übrigen Bücher des Alten Testamentes ins Griechische übersetzt worden sind, ist unbekannt. Aus inneren Gründen muß angenommen werden, daß sie in kurzen Zwischenräumen nach dem Pentateuch übertragen wurden. Jedenfalls war die Übersetzung fast aller hebräischen Bücher des Alten Testamentes zu der Zeit, als Jesus Sirach das Spruchbuch seines Großvaters übersetzte, schon vollendet.

Zwar ist wiederholt behauptet worden, unter dem „Gesetzbuch", das für Ptolemäus übersetzt worden ist, seien alle Bücher des Alten Testamentes zu verstehen, wie ja auch unter dem „Evangelium" oft das ganze Neue Testament begriffen werde (siehe Aristobul bei Eus., Praep. ev. 8, 9, 38: *M.* 21, 636; Iustin., Apol. I 31: *M.* 6, 376; Iren., Adv. haer. 3, 21: *M.* 7, 950; Clem. Alex., Strom. 1, 22: *M.* 8, 892); allein sämtliche Nachrichten von der Übertragung durch 70 Dolmetscher sprechen so bestimmt vom Pentateuch, daß an dieser engeren Bedeutung des Wortes „Gesetzbuch" nicht gezweifelt werden kann. Schon Hieronymus schreibt: Iosephus enim scribit, et Hebraei tradunt, quinque tantum libros legis Moysi ab eis (LXX) translatos et Ptolemaeo regi traditos (Comm. in Mich. 2, 9: *M.* 25, 1171). Auch sind die Übersetzungen der einzelnen Bücher nach Ausdruck und Übertragungsweise so verschieden, daß gleichzeitige, wenn schon durch mehrere besorgte Bearbeitung nicht anzunehmen ist. Der Grund aber, um dessentwillen der Pentateuch übersetzt wurde, fand gleicherweise auf die übrigen alttestamentlichen Bücher Anwendung, so daß deren Übersetzung, zumal bei dem Vorhandensein eines Vorbildes, nicht viel später stattgefunden haben kann. Das Buch Esther ist nach Est 11, 1 (Vulg.; siehe oben § 28) übersetzt in der Regierungszeit des Ptolemäus und der Kleopatra. Da jedoch mehrere von Ägyptens Königen und Königinnen die Namen Ptolemäus und Kleopatra getragen haben, so kann nicht mit unbedingter Gewißheit angegeben werden, welches Herrscherpaar hier gemeint ist; gleichwohl aber darf die Übertragung des Buches Esther ins Griechische noch in das 2. vorchristliche Jahrhundert verlegt werden. Wenn ferner Jesus Sirach im Prolog zu der von ihm übersetzten Spruchsammlung seines Großvaters die durch den sprachlichen Ausdruck bedingte Verschiedenheit hervorhebt, der αὐτὸς ὁ νόμος καὶ αἱ προφητεῖαι καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων unterliegen, so muß geschlossen werden, daß zu seiner Zeit, d. i. spätestens um 130 v. Chr., die griechische Übersetzung aller damals vorhandenen hebräischen Bibeltexte bereits vollzogen war. Der hl. Johannes Chrysostomus wird also recht haben, wenn er Hom. 5 in Matth. (*M.* 57, 57) sagt: οἱ δὲ ἑβδομήκοντα πρὸ ἑκατὸν ἢ καὶ πλειόνων ἐτῶν πρὸ τῆς τοῦ Χριστοῦ παρουσίας ἐπὶ τοῦτο ἐλθόντες καὶ τοσοῦτοι ὄντες etc.

Nach der Analogie späterer Zeiten zu urteilen, wurden die griechischen Übersetzungen gleich den hebräischen und aramäischen Urtexten der alttesta-

mentlichen Bücher in eine Sammlung vereinigt, der dann noch das Buch der Weisheit und das zweite Buch der Makkabäer in ihren griechischen Originaltexten sowie vielfach das dritte Buch Esdras und das dritte Makkabäerbuch (siehe oben § 50) hinzugefügt wurden. In dieser vollständigen Gestalt hatte das Alte Testament zur Zeit Jesu Christi die weiteste Verbreitung gefunden und war nicht nur in den Ländern griechischer Zunge, sondern auch auf dem Boden von Palästina bei allen Juden hoch geehrt. Philo der Alexandriner knüpft seine dunkeln Spekulationen einzig an den griechischen Text der Septuaginta an. Aber auch Josephus, der im Hebräischen durchaus gebildet war und hebräische Schriften verfaßt hat, ist an den Gebrauch des alexandrinischen Textes so gewöhnt, daß er den Inhalt des dritten Buches Esdras ganz wie den der kanonischen Bücher in sein Geschichtswerk verwebt (Antiq. 11, 3, 2; vgl. auch Mez, Die Bibel des Josephus, Basel 1895). Justinus bezeugt in der Streitschrift gegen den Juden Trypho, daß die griechische Übersetzung, insbesondere der Propheten, noch zu seiner Zeit in den palästinensischen Synagogen gebraucht wurde (Dial. c. Tryph. 137: *M.* 6, 792).

109. Noch größeres Ansehen als bei den Juden erlangte die sog. Septuaginta bei den Christen der ersten Jahrhunderte. Dem Stande der damaligen Bildung gemäß lernten weitaus die meisten, die in die Kirche aufgenommen wurden, das Alte Testament nur in der griechischen Übersetzung kennen und stellten dieselbe zum Teil noch über das Original. Manche glaubten nämlich, die Übersetzung sei unter neuer Inspiration des Heiligen Geistes verfaßt. Dies hatte bei der zwischen Christen und Juden bald ausbrechenden Kontroverse zur Folge, daß die Juden die griechische Übertragung zu verachten und aus dem liturgischen Gebrauch zu entfernen anfingen.

In welcher Sprache der Heiland die Heilige Schrift gebraucht hat, läßt sich mit Sicherheit weder aus Lk 4, 20 noch aus sonst einer Stelle der Heiligen Schrift erkennen (siehe auch ZkTh 1909, 777). Nach den anderweitig bekannten Tatsachen ist nicht zu zweifeln, daß er bei der von Lukas berichteten Vorlesung den hebräischen Text zur Hand gehabt und ihn hernach in aramäischer Sprache erläutert hat (vgl. auch A. Meyer, Jesu Muttersprache, Freiburg-Leipzig 1896). Ebenso wird er bei Anführung von Bibelstellen den Schriftgelehrten gegenüber den hebräischen Text gebraucht, dem Volke gegenüber sich aber aramäisch ausgedrückt haben; am Kreuze führt er eine Psalmenstelle in der Landessprache an (Mt 27, 46; Mk 15, 34; vgl. Gemmel, Vetere Testamento qua ratione usus sit Iesus Christus in sermonibus ab evangelistis, qui vocantur synoptici, traditis, Regimonti Prussorum 1880), ohne daß aus dem Text des Neuen Testamentes etwas darüber gefolgert werden könnte. Ferner ist es gewiß, daß die Apostel mit dem hebräischen Text vertraut gewesen sind; denn sie führen nach ihm einzelne Stellen an, in denen die Septuaginta von ihm abweicht. Daß sie aber sehr oft auch nach dem alexandrinischen Text zitieren, ist ganz offenbar und allgemein zugestanden, obwohl die Sicherheit hierüber durch die Abschreiber des Neuen Testamentes erschwert ist (siehe oben § 95 d und § 101). Bei den Kirchenschriftstellern der ersten Jahrhunderte ist nun die Tatsache, daß die Apostel sich der Septuaginta bedient haben, Ursache zur größten Hochschätzung der Septuaginta geworden. Sie machten von ihr um so ausgedehnteren Gebrauch, weil der hebräische Text damals außer den gebildeten

Juden nur wenigen zugänglich war. Eine ganze Reihe christlicher Bibelübersetzungen, nämlich die koptische, die äthiopische, die altlateinische, die armenische, eine syrische u. a. sind fürs Alte Testament nach der Septuaginta, nicht nach dem Urtext angefertigt. Da ferner die Erzählung des Aristeas allgemein für echt hingenommen wurde, so verband sich mit dem Glauben an die wunderbare Anfertigung in 72 Zellen die Annahme einer übernatürlichen Entstehung, wie sie schon von Philo ausgesprochen war. Die gleiche Anschauung findet sich außer bei Justinus, Irenäus und Klemens von Alexandrien an den angeführten Stellen noch bei Cyrillus von Jerusalem (Catech. 4, 34: *M.* 33, 497), Hilarius (in Ps. Prol.: *M.* 9, 238), Theodoret (in Ps. Praef.: *M.* 80, 864) und Philastrius (Haer. 142: *M.* 12, 1278). Dem hierbei leicht zu erhebenden Einwand, daß der hebräische und der griechische Text nicht ganz übereinstimmten, begegnet noch der hl. Augustinus mit den Worten: Spiritus, qui in prophetis erat, quando illa dixerunt, idem ipse erat etiam in septuaginta viris, quando illa interpretati sunt. . . . Si igitur, ut oportet, nihil aliud intueamur in scripturis illis, nisi quid per homines dixerit Dei Spiritus, quidquid est in hebraeis codicibus et non est apud interpretes LXX, noluit ea per istos, sed per illos prophetas Dei Spiritus dicere . . ., sic ostendens utrosque fuisse prophetas. . . . Quidquid porro apud utrosque invenitur, per utrosque dicere voluit unus atque idem Spiritus; sed ita, ut illi praecederent prophetando, isti sequerentur prophetice illos interpretando, quia sicut in illis vera et concordantia dicentibus unus pacis spiritus fuit, sic et in istis non secum conferentibus et tamen tamquam uno ore cuncta interpretantibus idem Spiritus unus apparuit (De civ. Dei 18, 43: *M.* 41, 604). Sowohl diese letzten Worte als auch die oben angeführten Stellen, wozu noch das Chron. Pasch. (*M.* 92, 426) genommen werden kann, zeigen deutlich, daß der inspirierte Charakter der Übersetzung der Siebzig lediglich aus dem angeblichen Wunder bei ihrer Entstehung hergeleitet wurde; mit der Glaubwürdigkeit des Wunders ward aber auch die Annahme eines Inspirationscharakters hinfällig, und man kann jetzt im Ernst nicht mehr behaupten, die Inspiration der Siebzig sei ein Bestandteil der Tradition. Während denn auch der hl. Hieronymus noch in der Vorrede zu den Paralipomenen ad Domn. et Rog. sagt: (Septuaginta interpretes) Spiritu Sancto pleni ea, quae vera fuerunt, transtulerant, schreibt er bei gereifterer Kenntnis in der Praef. in Pentat. (*M.* 28, 150): Nescio quis primus auctor septuaginta cellulas Alexandriae mendacio suo exstruxerit, quibus divisi eadem scriptitarent, cum Aristaeus, eiusdem Ptolemaei ὑπερασπιστής, et multo post tempore Iosephus nihil tale rettulerint, sed in una basilica congregatos contulisse scribant, non prophetasse. Aliud est enim vatem, aliud esse interpretem. Ibi Spiritus ventura praedicit, hic eruditio et verborum copia ea, quae intellegit, transfert. Nichtsdestoweniger bekennt er stets seine Hochachtung gegen die Septuaginta: Hoc enim quod Septuaginta transtulerunt, propter vetustatem in ecclesiis decantandum est (Ep. 106, ad Sun. et Fret. 46: *M.* 22, 853). — Über die Stellung des hl. Hieronymus zur Septuaginta siehe mehr bei Schade, Die Inspirationslehre des hl. Hieronymus, Freiburg 1910, 141 ff.

Die Verschiedenheit der Ansichten über den Ursprung der Septuaginta änderte indes nichts an dem ausgiebigen Gebrauch, der von ihr gemacht wurde. Besonders die Christen benutzten die in ihr klar hervortretenden messianischen Weissagungen, um daraus den Juden die göttliche Natur und Sendung Jesu zu beweisen. Diesen unbequemen Vorhaltungen gegenüber zogen sich die Juden bald hinter die Ausrede zurück, der Originaltext laute anders

als die Übersetzung. Da aber hiermit ihre eigene Behandlung der Septuaginta im Widerspruch stand, so bewiesen sie nunmehr auch damit jene Einseitigkeit, die bei ihnen seit dem Untergang ihrer nationalen Selbständigkeit besonders charakteristisch hervortrat. Die ersten Nachrichten von einer Verwerfung der alexandrinischen Übersetzung finden sich bei Justin dem Märtyrer, doch bewegte sich danach die Opposition in jener Zeit noch in gemäßigter, wissenschaftlicher Form (siehe Dial. c. Tryph. 68 71: *M.* 6, 636 642). Einige Jahrhunderte später aber war der jüdische Haß gegen alles Christliche auch vollständig über die Septuaginta ausgegossen, so daß die jüdische Angabe über den Grund des Festtages am 8. Tebeth lautet: Octava Tebeth ieiunium est, eo quod in ea lex scripta est graece in diebus Ptolemaei regis: tenebraeque venerunt super terram tribus diebus (Morinus, Exercitationes biblicae, Parisiis 1660, 187). Ähnlich heißt es Sopherim 1, 7: Historia est de quinque Senioribus, qui scripserunt Ptolemaeo regi legem graece. Ac acerbus fuit iste dies Israeli, sicut dies quo confectus est vitulus aureus (Lightfoot, Opera posthuma 1).

110. Die Abneigung der Juden gegen die Septuaginta ward Ursache, daß der Proselyt Aquilas aus Sinope in Pontus zur Zeit des Kaisers Hadrian eine neue Übersetzung des ganzen Alten Testamentes ins Griechische anfertigte. Darin suchte er durch sklavische Nachahmung der hebräischen Etymologie und Konstruktion auch denen, die des Althebräischen nicht mächtig waren, ein getreues Abbild des ursprünglichen Ausdruckes zu verschaffen.

Aquilas, griechisch Ἀκύλας, hebräisch עקילס, war nach Epiphanius (De pond. et mens. 14: *M.* 43, 260 f) ein Verwandter des Kaisers Hadrian (117—138). Von heidnischen Eltern geboren, ward er ohne hinlängliche Vorbereitung in die christliche Kirche aufgenommen, verließ aber später freiwillig oder vielleicht auch gezwungen deren Gemeinschaft wieder und ward jüdischer Proselyt. Vielfach ist geglaubt worden, er habe nun aus Haß gegen das Christentum seine Übersetzung angefertigt; eine solche Gesinnung tritt aber nirgends zutage, und was ältere Schriftsteller in dieser Hinsicht anführen, ist nicht beweisend. Höchstens scheint ihm der Parteigeist Is 7, 14 für עַלְמָה den Ausdruck νεᾶνις eingegeben zu haben, mit dem er übrigens Dt 22, 28 auch בְּתוּלָה wiedergibt. Die ganze Übersetzung verfolgt bloß einen grammatischen oder literarischen Zweck und konnte daher den christlichen Bestrebungen ebenso wie den jüdischen dienen. Iam pridem, schreibt der hl. Hieronymus Ep. 32, ad Marc. (*M.* 22, 446), cum voluminibus Hebraeorum editionem Aquilae confero, ne quid forsitan propter odium Christi synagoga mutaverit; et, ut amicae menti fatear, quae ad nostram fidem pertineant roborandam, plura reperio. Bei Aquilas ist Wort für Wort sklavisch wiedergegeben, z. B. Gn 18, 12 בְּקִרְבָּהּ (LXX ἐν αὐτῇ) ἐν ἐγκάτῳ αὐτῆς; die hebräischen Idiotismen sind ins Griechische buchstäblich herübergenommen, z. B. Gn 5, 5 ἐννακόσια ἔτος καὶ τριάκοντα ἔτος; 1 Sm 13, 21 הַפְּצִירָה פִּים ἡ προσβόλωσις στόματα, und so steht auch σύν für das Akkusativzeichen, z. B. Gn 1, 27 καὶ ἔκτισεν ὁ θεὸς σὺν τὸν ἄνθρωπον etc.; für die abgeleiteten hebräischen Wörter bildet Aquilas ganz neue, dem griechischen Sprachgebrauch fremde, bloß um die Etymologie auszudrücken, z. B. ὀστέϊνος (ὀστόϊνος) für עצום „stark", ἐκλεκτόν für בַּר „Getreide", und davon Is 52, 11 ἐκλεκτώθητε für הִבָּרוּ „reinigt euch"; Ps 22, 13 διεδηματίσαντό με für כְּהֹרוּנִי (בֶּתֶר διάδημα) und so immer ἰσχυρός für אֵל Gott; oft teilt er die

hebräischen Wörter etymologisierend in zwei Bestandteile, z. B. Ps 56, 1 מִכְתָּם ταπεινὸς τέλειος, Is 18, 1 צִלְצַל σκιὰ σκιά, Ps 73, 21 אֶשְׁתּוֹנַן πῦρ καπνιζόμενον (אֵשׁ תּוֹנֵן); auch die hebräischen Partikeln sucht er durch entsprechende griechische zu ersetzen, z. B. Gn 12, 9 הַנֶּגְבָּה νότονδε, 3 Kg 22, 49 אוֹפִירָה Ὠφείρδε, Ez 8, 16 קֵדְמָה ἀρχῆθένδε, 4 Kg 19, 25 לְמֵרָחוֹק εἰς ἀπὸ μακρόθεν; endlich gibt er für die hebräischen Wörter möglichst gleichlautende griechische, z. B. Job 4, 11 לַיִשׁ λῖς, Dt 15, 21 מוּם μῶμος, Ez 27, 24 בְּגַנְזֵי ἐν μαγώζοις. Daß er aber dabei des Griechischen vollkommen mächtig und auch in dessen Feinheiten erfahren war, zeigt die Nachahmung Homers in Formen wie Ps 48, 8 νῆες (für ναῦς), Spr 30, 4 θέναρον (für θέναρ), Jer 46, 19 ἐκκαήσεται (für ἐκκαυθήσεται). Auch die dem Hebräischen verwandten Sprachen waren ihm geläufig; daher Etymologien wie Ex 13, 16 וּלְטוֹטָפֹת καὶ εἰς νακτά (טָפַף talmudisch = νάσσειν vollstopfen; vgl. arab. طف), 3 Kg 6, 17 לִפְנֵי τῇ εὐσχολίᾳ (פָּנָה rabbinisch = müßig sein). Wie richtig er seinen Text aufgefaßt hat, beweist die häufige Übereinstimmung zwischen ihm und der Übersetzung des hl. Hieronymus, von der später die Rede sein wird. (Vgl. über dies und das Folgende Field, Hexapla I, Proleg. xvi ff; ferner Hody, De Bibliorum textibus originalibus 570 ff; Vercellone, Dissertazioni accademiche di vario argomento, Roma 1864, 143; die oben § 70 genannten Werke von Burkitt und Taylor; Friedmann, Onkelos und Aqylas, Wien 1896; Krauß, Akylas der Proselyt: Festschrift zum 80. Geburtstag von Moriz Steinschneider, Leipzig 1896, 148 ff; Taylor, Sayings of the jewish fathers², Cambridge 1897. Reste von der Übersetzung des Aquilas sind auch in den Amherst-Papyri erhalten; siehe JB 1900, 82.)

Der hl. Hieronymus spricht an manchen Stellen seiner Kommentare zu den Büchern der Propheten Jeremias und Ezechiel von einer zweiten Ausgabe der Aquilasübersetzung; vermutlich ist darunter eine vom Verfasser vorgenommene Revision zu verstehen (vgl. Field a. a. O. xxiv).

Beispiele der Übersetzung des Aquilas. Gn 1, 1—5: Ἐν κεφαλαίῳ ἔκτισεν ὁ θεὸς σὺν τὸν οὐρανὸν καὶ σὺν τὴν γῆν. Ἡ δὲ γῆ ἦν κένωμα καὶ οὐθέν, καὶ σκότος ἐπὶ πρόσωπον ἀβύσσου, καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπιφερόμενον ἐπὶ πρόσωπον ὑδάτων . . . γενέσθω φῶς· καὶ ἐγένετο . . . σὺν τὸ φῶς . . . καὶ διεχώρισεν ὁ θεὸς μεταξὺ τοῦ φωτὸς καὶ μεταξὺ τοῦ σκότους· καὶ ἐκάλεσεν ὁ θεὸς τῷ φωτὶ ἡμέραν, καὶ τὸ σκότος ἐκάλεσε νύκτα. 3 Kg 22, 47—49: καὶ περισσὸν τοῦ ἐνδιηλλαγμένου ὃ ὑπελείφθη ἐν ἡμέραις Ἀσὰ πατρὸς αὐτοῦ, ἐπέλεξεν ἀπὸ τῆς γῆς· καὶ βασιλεὺς οὐκ ἦν Ἐδὼμ ἐστηλωμένος· καὶ ὁ βασιλεὺς Ἰωσαφὰτ ἐποίησεν νῆας Θαρσείς, τοῦ πορευθῆναι Ὠφείρδε εἰς χρυσίον· καὶ οὐκ ἐπορεύθησαν, ὅτι συνετρίβησαν νῆες ἐν Ἀσεὼν Γαβέρ.

111. Zur Zeit des Kaisers Commodus (180—192), etwa um 185, fertigte Theodotion von Ephesus, ebenfalls ein jüdischer Proselyt, eine neue Übersetzung des Alten Testamentes an, die lediglich eine Überarbeitung der (damaligen) Septuaginta darstellte und deren Abweichungen vom hebräischen Text beseitigen sollte.

Theodotion war ursprünglich Marcionit (nach anderer Nachricht Ebionit) und ging von der Häresie zum Judentum über. Die Septuaginta schien ihm der Verbesserung bedürftig, teils weil sie an manchen Stellen ihr Original zu frei wiedergab, teils weil sie Lücken zeigte. Wegen zu freier Übertragung der Siebzig erregte das Buch Daniel nicht bloß bei ihm, sondern bei allen

sachverständigen Juden und Christen Bedenken, so daß Theodotions Überarbeitung den Septuagintatext von Daniel vollständig verdrängte. Die vorgefundenen Lücken füllte Theodotion durch sorgfältige und treue, aber nicht sklavische Übersetzung aus. Auffallend ist bei ihm die große Zahl hebräischer Wörter, die er unübersetzt gelassen hat; es sind hauptsächlich naturgeschichtliche oder archäologische Bezeichnungen, wie Is 3, 24 φθιγίλ, 19, 15 ἀγμών, 43, 20 θεννίν, Job 8, 11 ἀχί, Joel 2, 17 οὐλάμ. Eigentümlich ist seine Übersetzung von Gn 4, 4 וַיִּשַׁע durch καὶ ἐνεπύρισεν, die offenbar von der Bekanntschaft mit der jüdischen Legende eingegeben ist.

Beispiel. Gn 1, 1—8: Ἐν ἀρχῇ (ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν)· ἡ δὲ γῆ ἦν κενὸν καὶ οὐθὲν καὶ σκότος ἐπὶ προσώπου ἀβύσσου, καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπιφερόμενον ἐπὶ προσώπου τοῦ ὕδατος. (καὶ εἶπεν ὁ θεὸς) γενηθήτω φῶς· καὶ ἐγένετο φῶς . . . καὶ ἐκάλεσεν ὁ θεὸς τῷ φωτὶ ἡμέραν· καὶ τὸ σκότος ἐκάλεσε νύκτα . . . καὶ εἶπεν ὁ θεός· γενηθήτω στερέωμα ἐν μέσῳ τοῦ ὕδατος, καὶ ἔσται διαχωρίζον ἀναμέσον ὕδατος εἰς ὕδατα· . . . καὶ ἐκάλεσεν ὁ θεὸς τῷ στερεώματι οὐρανόν.

Die Übersetzung Theodotions vom Buche Daniel ist keine Überarbeitung der Septuaginta, sondern entweder eine selbständige Arbeit Theodotions, oder wie in neuerer Zeit vermutet wird, die Überarbeitung einer griechischen Übersetzung vom Buche Daniel, die neben der Septuaginta schon im 1. christlichen Jahrhundert vorhanden war. (Mez, Die Bibel des Josephus 83 f. Bludau, Die alexandrinische Übersetzung des Buches Daniel, Freiburg 1897, 20 213. Derſ. in der QS 1897, 1. Swete, Introduction 47 ff. Heer, Die versio latina des Barnabasbriefes XXXI ff.)

112. Kurze Zeit nach Theodotion, zur Zeit des Kaisers Septimius Severus (193—211), übersetzte der Ebionit Symmachus aus Samarien die hebräischen Bücher des Alten Testamentes mit Sachkenntnis und Geschmack in klassisches Griechisch, trug aber dabei mehr dem Sinne als dem Wortlaut des Originals Rechnung.

Symmachus war ursprünglich Samaritaner, ward dann Ebionit und suchte die Lehrsätze seiner Sekte in einem Kommentar zum Evangelium des Matthäus zu beweisen (Eus., H. E. 6, 17: *M.* 20, 560). Nach Irenäus (Adv. haer. 3, 21: *M.* 7, 946) ist zur Zeit, als dieser schrieb, also um das Jahr 190, seine Übersetzung wohl noch nicht bekannt gewesen; nach Epiphanius (De pond. et mens. 16: *M.* 43, 264) soll er sie der irrigen Auslegung der Samaritaner entgegengesetzt haben, was aber nicht wohl möglich ist; denn in den Zahlangaben Gn 5 stimmt seine Übertragung mit dem samaritanischen Text gegen die Septuaginta überein, die er vermutlich durch eine gebildetere und geschmackvollere Übertragung verdrängen wollte. Seine ganze Übersetzungsweise verrät das Bestreben, dem Genius der griechischen Sprache gerecht zu werden und sich von jedem Einfluß der morgenländischen Anschauung und des hebräischen Ausdruckes frei zu halten. Aus den einfach nebengeordneten Sätzen des Originals macht er Perioden, so daß besonders der absolute Genetiv häufig bei ihm steht, z. B. 4 Kg 1, 2 לְכוּ דִרְשׁוּ ἀπελθόντες πύθεσθε, Job 34, 29 וְהוּא יַשְׁקִט וּמִי יַרְשִׁיעַ αὐτοῦ δὲ ἡμερίαν διδόντος τίς κατακρινεῖ, Ps 9, 4 בְּשׁוּב אוֹיְבַי אָחוֹר ἀναστραφέντων τῶν ἐχθρῶν μου. Sehr frei ist er im Gebrauch der zahlreichen griechischen Partikeln, deren es im Hebräischen so äußerst wenige gibt; die hebräische Umschreibung eines adverbialen Begriffes durch ein Verbum ersetzt er durch das Adverb, wie z. B. Gn 4, 2 וַתֹּסֶף לָלֶדֶת καὶ πάλιν ἔτεκεν; ebenso verwendet er das

Adjektiv für das hebräische nomen qualitatis, z. B. Ps 55, 24 אַנְשֵׁי דָמִים וּמִרְמָה μιαιφόνοι καὶ δόλιοι, oder er gebraucht für zusammengesetzte hebräische Ausdrücke griechische Komposita, z. B. 1 Sm 25, 3 טוֹבַת־שֵׂכֶל εὐδιανόητος, Ez 22, 29 בְּלֹא מְשֻׁפָּט ἀκρίτως, Is 52, 8 עַיִן בְּעַיִן ὀφθαλμοφανῶς; namentlich aber führt er die hebräischen Tropen auf den entsprechenden griechischen Ausdruck zurück, z. B. 1 Sm 20, 25 כְּפַעַם בְּפַעַם ὥσπερ εἰώθει, 25, 25 אַל־נָא יָשִׂים אֲדֹנִי אֶת־לִבּוֹ μὴ πρόσχῃς, ἀξιῶ, sogar Gn 2, 17 מוֹת תָּמוּת θνητὸς ἔσῃ; bildliche, besonders anthropopathische Redeweisen macht er als solche kenntlich, z. B. 1 Sm 13, 1 בֶּן־שָׁנָה υἱὸς ὡς ἐνιαύσιος, Ps 63, 2 בְּאֶרֶץ־צִיָּה וְעָיֵף בְּלִי־מָיִם ὡς ἐν τῇ διψάδι, Ps 44, 24 לָמָּה תִּישַׁן אֲדֹנָי ἵνατί ὡς ὑπνῶν εἶ, δέσποτα, Ex 24, 10 וַיִּרְאוּ וַיַּחֲזוּ בְּאֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל καὶ εἶδον ὁράματι τὸν θεὸν Ἰσραήλ, Ps 78, 36 καὶ ὡς παραλογιζόμενοι αὐτὸν ὑπελάμβανον ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῶν. Dogmatische Färbung nimmt eine solche Umschreibung Gn 1, 27 an: καὶ ἔκτισεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον ἐν εἰκόνι διαφόρῳ, ὄρθιον ὁ θεὸς ἔκτισεν αὐτόν· ἄρσεν καὶ θῆλυ ἔκτισεν αὐτούς. Der Eleganz wegen macht Symmachus auch Zusätze, wie Job 21, 13 וּבְרֶגַע שְׁאוֹל יֵחָתּוּ καὶ τάχεως ἄνοσοι καὶ ἀβασάνιστοι εἰς ᾅδην κατέρχονται, Ez 16, 31 לְקַלֵּס אֶתְנָן ἐν ἀξιοπιστίᾳ συνάγουσα μισθώματα; die hebräischen Eigennamen übersetzt er häufig etymologisch, z. B. Dt 32, 49 הַר הָעֲבָרִים (τὸ ὄρος) τῶν διαβάσεων, Is 19, 18 עִיר הַהֶרֶס πόλις ἡλίου. Nach alldem verdient Symmachus das Lob, das ihm schon der hl. Hieronymus spendet: Symmachus non solet verborum κακοζηλίαν, sed intellegentiae ordinem sequi (Comm. in Am. 3, 11: *M.* 25, 1019); Symmachus more suo manifestius . . . (Comm. in Is. 5, 1: *M.* 24, 75); Aquila et Symmachus et Theodotion incitati diversum paene opus in eodem opere prodiderunt: alio nitente verbum de verbo exprimere, alio sensum potius sequi, tertio non multum a veteribus discrepare (Chron. Eus. Prooem.: *M.* 27, 35). Hieronymus mußte ein solches Verfahren um so mehr anerkennen, weil er bei seiner eigenen Bibelübersetzung die nämlichen Grundsätze befolgte; ja er scheint sich Symmachus vollständig zum Muster genommen zu haben, denn eine Vergleichung zwischen der Version des Symmachus und der hieronymianischen oder unserer lateinischen Kirchenübersetzung zeigt eine auffallend große Übereinstimmung (siehe Field, Hexapla I xxxiv).

Von einer zweiten Ausgabe der symmachianischen Übersetzung spricht Hieronymus an drei Stellen, doch ist über seine Angaben keine deutliche Vorstellung zu gewinnen.

Irenäus von Lyon erwähnt in der Schrift Adversus haereses (3, 21), deren Abfassung in die Zeit des Papstes Eleutherus (174—189) fallen muß (3, 3), die Bibelübersetzer Theodotion und Aquilas. Daher wird gewöhnlich angenommen, daß die Übersetzung des Symmachus zur Zeit, als Irenäus das genannte Werk verfaßte, noch nicht vorhanden war, zumal da nach Epiphanius „ein gewisser Symmachus" ἐν τοῖς τοῦ Σευήρου χρόνοις eine Übersetzung anfertigte und unter diesem Severus der Kaiser Septimius Severus zu verstehen sei, der von 193 bis 211 regierte. Da nun aber auch Mark Aurel (161 bis 180) den Namen Severus getragen hat und nach dem syrischen Text von Epiphanius Symmachus unter Mark Aurel lebte, so ist es auch möglich, daß Symmachus sein Bibelwerk schon vor Theodotion angefertigt hat. Demgemäß nennt bereits Andreas Masius in seiner Iosue imperatoris historia, Antverpiae 1574, 112 den Symmachus an zweiter, Theodotion aber an dritter Stelle: Post Aquilam autem, annorum aliquot intervallo, idem facere agressus est Symmachus. (Mercati, L' età di Simmaco l'interprete e S. Epifanio, Modena 1892. Siehe dazu auch LR 1894, Nr 2.)

Die Übersetzungen von Aquilas und Symmachus sind nur bruchstückweise erhalten. Von Theodotion sind mit Ausnahme des Buches Daniel, das in seiner Version vollständig überliefert ist, ebenfalls nur Bruchstücke vorhanden, und vielleicht gehört ihm noch eine von zwei erhaltenen griechischen Übersetzungen des Buches Esther an. Desgleichen wurde die Vermutung ausgesprochen, daß in der von Grigor Chalateanz herausgegebenen armenischen Übersetzung der Paralipomena (Moskau 1899) die Übertragung aus einem syrischen Theodotiontext vorliege, der hinwieder aus dem Griechischen entstanden sei (siehe Vetter in der LR 1902, Nr 2).

113. Zu einigen Büchern des Alten Testamentes gab es im 3. Jahrhundert n. Chr. noch andere griechische Übersetzungen, die gewöhnlich die fünfte und die sechste Übersetzung genannt werden, von denen aber nur einige Fragmente bekannt sind.

Die fünfte Übersetzung erstreckte sich nach den erhaltenen Bruchstücken auf das vierte Buch der Könige, auf Job, die Psalmen, die Sprüche, das Hohelied und die kleinen Propheten; die sechste auf das Buch Exodus, das dritte Buch der Könige, auf Job, die Psalmen, das Hohelied, Amos und Habakuk. Eine siebte Übersetzung zu den Psalmen wird von Eusebius und Hieronymus (vielleicht irrtümlich) erwähnt. Ob die Verfasser Juden oder Christen waren, ist unbekannt, und auf die Beschaffenheit ihrer Arbeiten läßt sich aus den vorhandenen Fragmenten kein genügender Schluß ziehen. Die Einzelforschung über die fünfte und sechste Übersetzung ist noch nicht abgeschlossen. (Mercati, D'alcuni frammenti esaplari sulla V^{a} e VI^{a} edizione greca della Bibbia: Studi e testi 5, Roma 1901, 28 ff. ZAW 1906, 168.)

114. Der abweichende Wortlaut dieser neuen Übersetzungen lenkte die Aufmerksamkeit der Christen auf die Beschaffenheit der Septuaginta selbst. Man überzeugte sich, daß die von ihr vorhandenen Abschriften an vielen Stellen verunstaltet, erweitert oder verkürzt waren. Der Wert der Übertragung selbst mußte neben so manchen andern Auffassungen zweifelhaft erscheinen. So entstanden für die Christen vielerlei Unklarheiten. Die Juden ihrerseits benutzten die Verschiedenheit der vorhandenen Übersetzungen, um sich den gegen sie geführten Beweisen mit anscheinend größerer Berechtigung zu entziehen. Dies alles brachte den gelehrten Origenes auf den Gedanken, die einzelnen griechischen Übersetzungen mit dem hebräischen Text des Alten Testamentes derart zusammenzustellen, daß jeder, er mochte des Hebräischen kundig oder unkundig sein, sich eine deutliche Vorstellung vom Inhalt des alttestamentlichen Originaltextes und seinem Verhältnis zu den Übersetzungen bilden könne. Auf diese Art entstand das Riesenwerk der sog. Hexapla, aus der später die Tetrapla abgekürzt wurde.

Den übrigen Versionen gegenüber erhielt die Septuaginta den Namen κοινὴ ἔκδοσις oder auch bloß κοινή, bei den lateinischen Schriftstellern vulgaris oder vulgata editio, die aber von der späteren lateinischen vulgata editio wohl zu unterscheiden ist. Schon dieser Name, der von der großen Verbreitung der Übersetzung Zeugnis ablegt, macht klar, daß ihr Text mannigfache Veränderungen erleiden mußte, und so verband sich mit der Bezeichnung κοινή all-

mählich der Begriff eines verwahrlosten Textes. Die Kritik dieses Textes erschien Origenes als eine unabweisbare Forderung, die er nach Kräften zu erfüllen dachte. Gleichwohl war sie bei der damaligen Sachlage nicht so wichtig wie ein genauer Aufschluß über das Verhältnis zwischen dem Originaltext und den Übersetzungen des Alten Testamentes, insofern hierdurch der wirkliche Bestand der vorchristlichen Offenbarung klarzustellen und die Kontroverse mit den Juden auf eine feste Grundlage zurückzuführen war. Demgemäß unternahm Origenes seine Arbeit, die eine ganz ungewöhnliche Gelehrsamkeit und Arbeitskraft erforderte. Vermutlich begann er sie gegen 228 (ZNW 1900, 273); wie lange er daran gearbeitet hat, ist aus den geschichtlichen Denkmalen jener Zeit nicht zu erkennen. Das Unternehmen bestand darin, daß er in nebeneinander stehenden Kolumnen alle in Betracht kommenden Texte per cola, d. h. nach parallelen Versabschnitten bzw. einzelnen Worten zusammenstellte. Zuerst kam der hebräische Text in Quadratschrift, dann der nämliche Text nach damaliger Aussprache in griechischen Unzialen, hierauf Aquilas, Symmachus, die Siebzig und zuletzt Theodotion. Von diesen sechs Kolumnen erhielt das ganze Werk den Namen Ἑξαπλᾶ (scil. γράμματα). Für einzelne Bücher fügte Origenes weitere Kolumnen mit dem Text der fünften und sechsten Übersetzung hinzu, so daß das Werk abschnittsweise den Namen Heptapla oder Oktapla erhielt. Zur Veranschaulichung des Verhältnisses, in dem die Septuaginta zum Originaltexte stand, gebrauchte er die schon von den alexandrinischen Grammatikern eingeführten kritischen Zeichen, den Obelus und den Asteriskus. Stand nämlich bei den Siebzig ein Ausdruck, der sich im Original nicht buchstäblich fand, so setzte er dieser Stelle den Obelus, das Tilgungszeichen, vor; war dagegen eine Stelle des Originals in der Septuaginta nicht übersetzt, so fügte er diese gewöhnlich aus Theodotion, mitunter auch aus einer der andern Übersetzungen hinzu und bezeichnete den Zusatz mit dem Asteriskus. Stellen, die sich mehrere Zeilen hindurch fortzogen, erhielten die kritischen Vorzeichen bei jedem Zeilenanfang. Das Ende der jeweiligen Stelle wurde in beiden Fällen durch ein besonderes Zeichen angegeben. Als Beispiel kann folgendes dienen. Dt 9, 26 geben die Siebzig die Worte בְּיָד חֲזָקָה durch die Umschreibung ἐν τῇ ἰσχύι σου τῇ μεγάλῃ καὶ ἐν τῇ χειρί σου τῇ κραταιᾷ καὶ ἐν τῷ βραχίονί σου τῷ ὑψηλῷ. Diese Stelle erhielt demnach folgende Gestalt: ÷ ἐν τῇ ἰσχύι σου τῇ μεγάλῃ καὶ ἐν χειρί ÷ σου τῇ κραταιᾷ ÷ καὶ ἐν τῷ βραχίονί σου τῷ ὑψηλῷ. Dagegen war Nm 14, 9 das Wort צֵלָּם bloß wiedergegeben mit ὁ καιρός; Origenes schrieb also ὁ καιρὸς * αὐτῶν. Jos 22, 4 schrieb er nach dem Befunde des Originals Μωϋσῆς * δοῦλος κυρίου. Die eigentümliche Gestalt, die der Obelus in einzelnen Handschriften annahm, veranlaßte einige Schriftsteller, auch noch von einem Lemniskus und Hypolemniskus zu sprechen; doch sind hierunter nur graphische Gestaltungen, keine neuen Zeichen zu verstehen. Neuerdings ist für die beiden Ausdrücke auch eine andere Erklärung bekannt geworden (siehe BZ 1903, 313).

Über Form und Bedeutung von Asteriskus und Obelus spricht sich klar Hieronymus aus: Notet sibi unusquisque vel iacentem lineam, vel signa radiantia: id est, vel obelos ÷ vel asteriscos ※. Et ubicumque viderit virgulam praecedentem ÷, ab ea usque ad duo puncta ⁝ quae impressimus, sciat in septuaginta translatoribus plus haberi. Ubi autem stellae ※ similitudinem perspexerit, de hebraeis voluminibus additum noverit, aeque usque ad duo puncta (Praef. in lib. Ps.: *M.* 29, 119; vgl. Ep. 106, ad Sun. et Fret. 7: *M.* 22, 840).

Vom Obelus mußte am häufigsten bei den deuterokanonischen Abschnitten Gebrauch gemacht werden, denen im hebräischen Text nichts entsprach. Dies war ein neuer Grund, warum jene Stücke oft beanstandet wurden. Das Buch Esther begann mit dem Somnium Mardochaei, in dem jeder Zeilenanfang das Tilgungszeichen trug, und so hat wohl die hexaplarische Einrichtung dazu beigetragen, daß das ganze Buch hie und da als unkanonisch verworfen wurde. (Vgl. Franzelin, De divina tradit. et Script., ed. 3, Romae 1882, 453.)

Bei der Anordnung der Hexapla beobachtete Origenes außerdem noch folgendes. Den vorhandenen Text der Septuaginta änderte, d. h. nach seiner Ansicht verbesserte er dort, wo er auffällige Verunstaltungen zu finden glaubte, stillschweigend nach Handschriften oder nach eigenem Ermessen. Die Stellung der einzelnen Wörter im Griechischen suchte er mit der hebräischen Wortstellung in Übereinstimmung zu bringen. Auch die Ordnung aller einzelnen Verse und größeren Abschnitte, die im Griechischen oft vom Hebräischen abweicht, richtete er ganz dem Hebräischen gemäß ein; eine Ausnahme hiervon machte er bloß bei den Sprichwörtern. Übersetzungen der Siebzig, die nach seiner Meinung irrig waren, verbesserte er durch Kombination der beiden Zeichen: zur unrichtigen Übertragung setzte er den Obelus, und die richtige fügte er mit dem Asteriskus hinzu. So war z. B. Jos 2, 19 20 אִם־יָד תִּהְיֶה־בּוֹ וְאִם־תַּגִּידִי אֶת־דְּבָרֵנוּ זֶה übersetzt: ἐὰν δέ τις ἡμᾶς ἀδικήσῃ ἢ καὶ ἀποκαλύψῃ τοὺς λόγους ἡμῶν τούτους; Origenes verbesserte folgendermaßen: * ἐὰν χεὶρ ἅψηται αὐτοῦ · ᵒ ἐὰν δέ -:- τις ἡμᾶς ἀδικήσῃ, ἢ καὶ ᵒ ἀποκαλύψῃ etc. Auf diese Weise kamen später viele Doppelübersetzungen in den Text (siehe § 116 und 118).

Zur Veranschaulichung der gesamten Einrichtung der Hexapla können (unter Änderung der tabellarischen Ordnung) die folgenden zwei Texte von Mal 2, 13 und Ps 110, 3 dienen, wobei die Kola durch Zwischenräume angedeutet sind.

ΤΟ ΕΒΡΑΙΚΟΝ

וזאת שנית תעשו כסות דמעה את מזבח יהוה בכי ואנקה מאין עוד
פנות אל־המנחה ולקחת רצון מידכם

ΤΟ ΕΒΡΑΙΚΟΝ ΕΛΛΗΝΙΚΟΙC ΓΡΑΜΜΑCIN

ουζωθ σηνιθ θεσου χεσσουθ δεμα εθμασβηη יהוה βεχι ουανακα μηην ωδ φεννωθ ελ αμμανα ουλακεθ ρασων μειδηχεμ.

Α

καὶ τοῦτο δεύτερον ἐποιεῖτε ἐκαλύπτετε δακρύῳ τὸ θυσιαστήριον יהוה κλαυθμῷ καὶ οἰμωγῇ ἀπὸ τοῦ μὴ εἶναι ἔτι νεῦσαι πρὸς τὸ δῶρον καὶ λαβεῖν εὐδοκίαν ἀπὸ χειρὸς ὑμῶν.

Σ

καὶ ταῦτα δεύτερον ἐποιεῖτε καλύπτοντες ἐν δάκρυσι τὸ θυσιαστήριον יהוה κλαίοντες καὶ οἰμώσσοντες ὑπὲρ τοῦ μὴ εἶναι ἔτι νεύοντα πρὸς τὸ δῶρον καὶ δέξασθαι τὸ εὐδοκημένον ἀπὸ χειρὸς ὑμῶν.

Ο′

καὶ ταῦτα ἃ ἐμίσουν ἐποιεῖτε ἐκαλύπτετε δάκρυσι τὸ θυσιαστήριον κυρίου καὶ κλαυθμῷ καὶ στεναγμῷ ἐκ κόπων· ἔτι ἄξιον ἐπιβλέψαι εἰς θυσίαν ἢ λαβεῖν δεκτὸν ἐκ τῶν χειρῶν ὑμῶν.

Θ

καὶ τοῦτο δεύτερον ἐποιήσατε ἐκαλύπτετε δάκρυσι τὸ θυσιαστήριον יהוה κλαίοντες καὶ στένοντες ἀπὸ τοῦ μὴ εἶναι ἔτι προσεγγίζοντα τὸ ὁλοκαύτωμα καὶ λαβεῖν τέλειον ἐκ χειρῶν ὑμῶν.

TO EBP מרחם משחר לך טל ילדתך TO EBP ΕΛΛΗΝ ΓΡ μηρεμ μεσσααρ λακταλ ιελεδεθεχ A ἀπὸ μήτρας ἐξωρθρισμένης σοι δρόσος παιδιότητός σου Σ ὡς κατ᾽ ὄρθρον σοι δρόσος ἡ νεότης σου O′ ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐγέννεσά σε Θ ἐκ μήτρας ἀπὸ πρωΐ (σοι δρόσος) νεότητός σου E′ ἐκ μήτρας ἀπὸ ὄρθρου σοι δρόσος ἡ νεότης σου ς′ ἐκ γαστρὸς ζητήσουσί σε, δρόσος νεανικότητός σου.

G. Mercati hat in der Ambrosianischen Bibliothek zu Mailand hexaplarische Fragmente entdeckt, welche fünf Kolumnen enthalten, nämlich den hebräischen Text in griechischen Buchstaben, dann die vier Übersetzungen in der vorhin angegebenen Reihenfolge und am Rande Varianten. Als Beispiel folgt hier Ps 46, 1 (nach Ceriani, Frammenti esaplari palinsesti dei salmi: Reale Istituto Lombardo di scienze e lettere. Rendiconti, Serie II, vol. 29, fasc. 7, Milano 1906; vgl. Mercati, Un palimpsesto ambrosiano dei salmi esapli: Reale Accademia di Torino Bd 31, 1896).

T. Hebraeus *litteris graecis expressus.*	Aquila.	Symmachus.
Λαμανασση	τῶι νικοποιῶι	ἐπινίκιος
ἀβνηκορ	τῶν υἱῶν κορὲ	τῶν υἱῶν κορὲ
αλ· αλμωθ	ἐπι· νεανιοτήτων	ὑπὲρ τῶν αἰωνίων
σιρ	ᾄσμα	ᾠδή

LXX.	Theodotion.	Variae lectiones.
εἰς τὸ τέλος	τῶι νικοποιῶι	εἰς τὸ τέλος
ὑπὲρ τῶν υἱῶν κορε	τοῖς υἱοῖς κορέ	
τοῖς υιοῖς		
ὑπὲρ τῶν κρυφίων	ὑπερ τῶν κρυφίων	
ψαλμός	ᾠδή	ψαλμός

Das ganze Werk bereicherte Origenes noch durch Randbemerkungen, welche Erklärungen der hebräischen Namen oder Erläuterungen des Inhaltes oder Varianten enthielten. Außerdem fügte er eine Anzahl übersetzter Stellen hinzu, als deren Quellen ὁ Ἑβραῖος, ὁ Σύρος, τὸ Σαμαρειτικόν angegeben war, wovon sich aber nur für das Σαμαρειτικόν eine sichere Deutung angeben läßt: es ist darunter die samaritanische Übersetzung des Pentateuchs gemeint (siehe § 128). Über den „Hebräer" vgl. Göttsberger, Barhebräus und seine Scholien zur Heiligen Schrift, Freiburg 1900, 135; über den „Syrer" Buhl, Kanon und Text des Alten Testamentes, Leipzig 1891, 188.

In dieser Gestalt bildete die Hexapla ein unberechenbar wichtiges Hilfsmittel für die Schriftforschung; ihrer allgemeinen Verwertung aber setzten sich fast unübersteigliche Hindernisse entgegen. Wenn man bedenkt, daß bei der damals üblichen Unzialschrift für wenigstens sechs Kolumnen und einen breiten Rand die größten Bogen des kostbaren Pergamentes erfordert wurden und daß das Ganze gewiß fünfzig Bände füllte, so läßt sich ermessen, daß eine Vervielfältigung des ganzen Werkes nur äußerst selten, vielleicht niemals stattgefunden hat (vgl. Lagarde in den NGW 1884, 19). Dagegen wird bald die sog. Tetrapla erwähnt, d. h. die Zusammenstellung der Septuaginta mit den drei Übertragungen von Aquilas, Symmachus und Theodotion ohne weitere Beigabe; auch wird für gewiß gehalten, daß Origenes dieses kleinere Werk selbst angefertigt hat, und ebenso, daß die Tetrapla erst nach der Hexapla und nicht als deren Vorläufer entstanden ist.

115. Nach dem Tode des Origenes befanden sich das Originalexemplar der Hexapla sowie ein Text der Tetrapla zu Cäsarea in Palästina. Später sind beide Werke verloren gegangen, und nur aus Bruchstücken hat sich einige Kenntnis von ihnen erhalten.

In Cäsarea hatte der heilige Märtyrer Pamphilus eine große Bibliothek zusammengebracht, deren berühmtester Benutzer später der hl. Hieronymus wurde. Wie dorthin die Hexapla und Tetrapla gekommen sind, ist unbekannt; vermutlich wurde nach dem Tode des Origenes, der lange zu Cäsarea gelebt hatte und zu Tyrus gestorben war, jene Bibliothek als der einzig würdige Aufenthaltsort für das großartige Werk angesehen. Bis um 600 blieb die Bibliothek und mit ihr das Bibelwerk des Origenes unangetastet; nach dieser Zeit sind keinerlei Nachrichten über beide mehr erhalten.

Von vielen Schriftstellern der griechischen Kirche wurde die Hexapla eingesehen, exzerpiert und bei den Bibelerklärungen angeführt. Auch eine syrische Bibelübersetzung, die nach dem Septuagintatext der Hexapla angefertigt ist, hat am Rand eine Reihe von Bemerkungen, die den übrigen Kolumnen entnommen sind. Von den griechisch erhaltenen Resten veranstaltete zuerst Drieschius (Drusius) eine kleine Sammlung unter dem Titel: In psalmos Davidis veterum interpretum quae exstant fragmenta, Antverpiae 1581, dann Morinus in der Editio Sixtina (1587). Eine größere Lese von Drieschius erschien 1622 zu Arnheim (Veterum interpretum Graecorum in V. T. fragmenta). Die Hauptsammlung aber wurde das Werk des Benediktiners B. de Montfaucon, das 1713 zu Paris als Origenis Hexaplorum quae supersunt in zwei Foliobänden erschien und gerechtes Aufsehen erregte. Überboten ist diese Leistung nunmehr durch Field, Origenis Hexaplorum quae supersunt, Oxonii 1867 bis 1875, nebst schätzbaren Prolegomenen und einem Auctarium. Seitdem sind noch einige andere Fragmente gefunden worden, und eine weitere Vermehrung ist nicht ausgeschlossen. (Siehe § 110; Erich Klostermann, Analecta zur Septuaginta, Hexapla und Patristik, Leipzig 1895; die oben erwähnte Schrift von Mercati. Eine Übersicht über das Hexaplamaterial gibt Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur II, Freiburg 1903, 85 ff; vgl. auch Waldis, Hieronymi Graeca in Psalmos fragmenta, Münster 1908.)

116. Solang die Hexapla sich noch zu Cäsarea befand, wurden daselbst häufig Abschriften von der Kolumne genommen, welche die Übersetzung der Siebzig enthielt. Die Folge davon war, daß sich eine bestimmte Rezension des griechischen Textes ausbildete, die kurzweg die hexaplarische genannt wird.

Da die Vervielfältigung nicht bloß der Hexapla, sondern auch der Tetrapla so große Schwierigkeit bot, suchte man die Arbeit des Origenes wenigstens auf andere Art zu verwerten. Bei dem mangelhaften Zustand der κοινὴ ἔκδοσις, der sich noch immer fühlbar machte, mußte es als ein nützliches Unternehmen erscheinen, den von Origenes hergestellten Text der Siebzig zu verbreiten. Dieser Bemühung unterzogen sich der Presbyter Pamphilus (der Märtyrer) und der Bischof Eusebius mit großer Sorgfalt. Es gibt noch jetzt Handschriften der Septuaginta, die bezeugen, daß sie nach einem von Pamphilus oder Eusebius mit dem Original der Hexapla verglichenen Exemplar angefertigt sind, darunter der Codex Marchalianus (Q), spätestens aus dem 6. Jahrhundert, dem die Be-

merkung eingefügt ist, daß seine hexaplarischen Randnotizen auf ein Exemplar von Pamphilus und Eusebius zurückgehen: μετελήφθη ἀπὸ τῶν κατὰ τὰς ἐκδόσεις ἑξαπλῶν, καὶ διωρθώθη ἀπὸ τῶν Ὠριγένους αὐτοῦ τετραπλῶν, ἅτινα καὶ αὐτοῦ χειρὶ διώρθωτο καὶ ἐσχολιογράφητο, ὅθεν Εὐσέβιος ἐγὼ τὰ σχόλια παρέθηκα. Πάμφιλος καὶ Εὐσέβιος διωρθώσαντο (nach der Septuagintaausgabe von Swete, der in den Vorbemerkungen des dritten Bandes über den Cod. March. handelt). In diesen Abschriften wurden anfänglich Obelus und Asteriskus beibehalten; doch unterliefen dabei sehr viele Verstöße, namentlich weil die kritischen Zeichen am Anfang jeder Zeile wiederkehrten. Man begnügte sich daher allmählich, den gesamten Text der vierten Hexaplakolumne einfach so abzuschreiben, wie er sich unter Weglassung der kritischen Zeichen gestaltete, und dies ist der hexaplarische Text, der in Palästina und Kleinasien der Verbreitung nach bald alle andern Texte überwog.

117. Da der hexaplarische Text der Septuaginta nicht leicht überall zu beschaffen war, so unternahmen bald nach Origenes Hesychius in Alexandrien und Lucianus in Antiochien die Herstellung eines besseren Textes der Septuaginta durch Emendation der *κοινὴ ἔκδοσις*.

Die Hauptnachricht von diesen kritischen Unternehmungen findet sich beim hl. Hieronymus in der Apol. adv. libr. Ruf. 2, 27 (*M.* 23, 450 ff): Alexandria et Aegyptus in Septuaginta suis Hesychium laudat auctorem, Constantinopolis usque ad Antiochiam Luciani martyris exemplaria probat. Mediae inter has provinciae Palaestinos codices legunt, quos ab Origene elaboratos Eusebius et Pamphilus vulgaverunt, totusque orbis hac inter se trifaria varietate compugnat (vgl. Ep. 106, ad Sun. et Fret. 2: *M.* 22, 838). Hiernach war Hesychius ein Ägypter (vielleicht der ägyptische Bischof Hesychius, der 311 den Martertod erlitt); weitere Nachrichten finden sich weder über ihn noch über die von ihm besorgte Emendation. In neuerer Zeit sind viele Versuche gemacht worden, die Emendation näher zu bestimmen, aber sichere, allgemein angenommene Ergebnisse über die ganze Bibel des Hesychius sind noch nicht zutage gefördert. Hier sei nur die Ansicht erwähnt, daß die Kodizes B, L und die Minuskel 33 im Neuen Testament, der Kodex B in seinem alttestamentlichen Teile die Rezension des Hesychius biete. (Die Literatur über Hesychius gibt Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur II 213 f; siehe ferner DB 3, 665—668; Lindl, Oktateuchkatene des Prokop von Gaza, München 1902, 160; Rahlfs, Septuagintastudien II, Göttingen 1907, 235 f.) Lucianus war Presbyter zu Antiochien und starb 312 den Martertod zu Nikomedien, wo unter Kaiser Konstantin das Autograph seiner Septuagintarezension wieder aufgefunden worden sein soll. Nach späteren Nachrichten (Suidas s. v. Λουκιανὸς ὁ μάρτυς) war die Lucianische Textesbearbeitung mit Hilfe des hebräischen Originals angefertigt. Diese Angabe findet ihre Bestätigung durch die Rezension Lucians selbst, denn der Text Lucians, der allerdings auch selbständige Lesarten hat, geht gegen andere alte Übersetzungen sehr oft mit dem masoretischen Text zusammen. Gegenüber dem gewöhnlichen Septuagintatext kennzeichnet er sich öfters nur als eine nach den Forderungen der attischen Gräzität vorgenommene Änderung. Hinsichtlich seiner Verbreitung ist er naturgemäß in der antiochenischen Schule bekannt gewesen und gebraucht worden. Bisher wurde angenommen, daß eine Reihe von Handschriften den Lucianischen Text biete, und daß derselbe dem griechischen Text des Alten Testamentes in der Complutenser

(und Antwerpener) Polyglottenbibel zu Grunde liege, eine Ansicht, nach der auch Lagarde eine kritisch gesichtete Ausgabe des Lucianschen Textes von den Büchern Genesis bis Esther geliefert zu haben glaubte. Neuere Untersuchungen haben jedoch die Richtigkeit dieser Annahme für den Oktateuch in Frage gestellt. Die Meinung mehrerer alten Schriftsteller, wie des Pseudo-Athanasius (Synopsis Scripturae sacrae 77: *M.* 28, 436), welche die Rezension Lucians für eine neue Übersetzung halten, ist leicht zu begreifen, wenn z. B. der griechische Text des Propheten Abdias in der Complutenser Polyglotte mit dem Text der sixtinischen Ausgabe von 1587 verglichen wird. (Lagarde, Librorum Veteris Testamenti canonicorum Pars prior, Gottingae 1883. Derſ., Ankündigung einer neuen Ausgabe der griechischen Übersetzung des Alten Testamentes, Göttingen 1882, 26 f; andere Schriften bei Bardenhewer a. a. O. II 237—239. Rahlfs, Septuagintastudien I, Göttingen 1904. ZAW 1908, 161. DB 4, 403—407. Gegen die Ansicht von Lagarde ist Hautsch, Der Luciantext des Oktateuch: NGW 1909, 516, auch unter dem Titel: Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Heft 1: Der Luciantext des Oktateuch von Ernst Hautsch, Göttingen 1910. Über den Septuagintatext der prophetischen Bücher handelt Prockſch, Studien zur Geschichte der Septuaginta. Die Propheten, Leipzig 1910.)

118. Im 5. Jahrhundert war keine einzige von allen Ausgaben der Septuaginta mehr in der ursprünglichen Textesreinheit erhalten, weil es zur Gewohnheit geworden war, an dem Wortlaut der Handschriften ohne festen Plan und ohne kritischen Takt zu ändern.

Durch seine mühsame Arbeit hatte Origenes gerade das Gegenteil von dem bewirkt, was er ursprünglich beabsichtigte. Die Abschreiber übersahen oder änderten bei Vervielfältigung des hexaplarischen Textes die kritischen Zeichen. Daneben bot die Hexapla Gelegenheit zu mancherlei Randbemerkungen, die später in den Text hineingerieten, so daß der hexaplarische Text selbst mit der Zeit große Verschiedenheiten aufwies. Ferner blieben die Ausgaben des Hesychius und Lucianus samt den Handschriften der alten κοινή in ungestörtem Gebrauch, und wie die alten Handschriften zeigen, hörten die Benutzer der einzelnen Exemplare nicht auf, ihren Text nach andern Handschriften zu verbessern. Dabei entschieden hauptsächlich äußere Rücksichten, ohne daß von einer eigentlichen Kritik die Rede sein konnte, weshalb in den Handschriften nicht selten eine große Verschiedenheit des Textes obwaltet, z. B. zwischen dem Codex Vaticanus und dem Codex Alexandrinus im ersten Buche Samuels (vgl. Peters, Beiträge zur Text- und Literaturkritik sowie zur Erklärung der Bücher Samuel, Freiburg 1899, 32 f) und im Buche der Richter. Die herrschende Unklarheit geht auch daraus hervor, daß die (verschlechterte) κοινή nach Hieronymus „a plerisque nunc Λουκιανός dicitur“ (Ep. 106, ad Sun. et Fret. 2: *M.* 22, 838).

119. Demnach ist es sehr schwierig, die vorhandenen Exemplare der Handschriften nach Familien zu ordnen oder eine Handschrift mit Sicherheit einer der älteren Rezensionen zuzuweisen. Immerhin aber zeigen spätere Handschriften so viel Übereinstimmung, daß sich seit dem 6. Jahrhundert eine neue κοινὴ ἔκδοσις herausgebildet zu haben scheint.

Die Septuaginta ist sowohl ganz als teilweise in sehr vielen Majuskel- und Minuskelhandschriften (auch einige Papyrusfragmente) erhalten. Die ältesten Majuskelhandschriften sind § 93, Nr 1—4 genannt. Gegen dreihundert Handschriften, darunter etwa zwanzig Unzialhandschriften, sind von Holmes und Parsons in ihrer großen Ausgabe der Septuaginta verglichen (Vet. Test. graece cum var. lect. ed. Holmes, contin. Parsons, 5 Bde, 2°, Oxonii 1798—1827). Obschon die Septuagintahandschriften noch nicht kollationiert sind und daher nicht nach Familien zusammengestellt werden können, so läßt sich dennoch folgendes sagen. a) Untersuchungen über einige Bücher im Kodex B haben zu dem Ergebnis geführt, daß in ihnen ein vororigenianischer Text vorliegt. Dieses Resultat darf vielleicht auf den ganzen Kodex ausgedehnt werden; dann aber könnte der Kodex B für die Rezension des Hesychius nicht in Anspruch genommen werden. b) Einige Handschriften bieten den hexaplarischen Text, z. B. der Kodex A in den Königsbüchern, Kodex G Bruchstücke aus dem Heptateuch, Kodex M Genesis bis zum dritten Buche der Könige. Hexaplarisch sind auch die Randbemerkungen im Kodex Q. c) Eine besondere Klasse bilden jene Handschriften, in denen im wesentlichen der Text Lucians vorliegt. — Mehr darüber siehe bei Swete, Introduction 482 ff, sowie in den Vorbemerkungen seiner Septuagintaausgabe.

Die bedeutendsten gedruckten Ausgaben sind: 1. die Ausgabe von Alcalá 1514—1517, veranstaltet von Kardinal Ximenes, gewöhnlich Biblia Complutensia genannt; sie ist nach Vercellone (Vorrede zur Ausgabe von Mai) aus Cod. Vat. 330 und 346 geflossen, die Leo X. zu diesem Zwecke hergeliehen hatte, und kommt demnach dem Lucianschen Text nahe; 2. die aldinische, Biblia graeca, Venet. in aedibus Aldi et Andreae soceri 1518, 2°, aus Handschriften der Markusbibliothek hergestellt; 3. die römische oder sixtinische, 1587 auf Veranlassung Sixtus' V. nach dem Codex Vaticanus herausgegeben (der Druck wurde vollendet 1586, die Herausgabe erfolgte 1587, daher ist die Zahl VI mit der Feder in VII geändert); 4. die von Grabe zu Oxford 1707—1720 in vier Foliobänden, nach dem Codex Alexandrinus; 5. Brooke and M'Lean, The Old Testament in Greek. Genesis, Cambridge 1906; Exodus and Leviticus, ebd. 1909. Dazu kommen die § 93 genannten Ausgaben alter Handschriften sowie die Handausgaben von L. van Eß, zuletzt Leipzig 1887; Field, Oxford 1859; Loch, 2. Aufl. Regensburg 1886; Tischendorf, 7. Aufl. 1887, mit einer Vergleichung des vatikanischen und sinaitischen Textes von Nestle; Stier und Theile in der Polyglottenbibel, 5. Aufl. Bielefeld 1891—1894; H. Barclay Swete, 3 Bde, Cambridge 1887—1894 u. ö.; 4. Aufl. des ersten Bandes 1909; die Ausgabe Lagardes von Lucian siehe § 117. Auch einzelne Bücher sind herausgegeben, z. B. die Genesis von Lagarde (Genesis graece, Lipsiae 1868), das Buch der Richter von Fritzsche. (Vgl. Le Long-Masch P. II, vol. II 262 ff; KL 11, 156 ff; Swete, Introduction 171 ff; Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes III 432 ff.)

Zur weiteren Orientierung über die Septuaginta sei auf Swete, Introduction verwiesen, wo auch die Arbeiten von Lagarde verwertet sind; ferner auf die schon genannten Septuagintastudien von Rahlfs. Gegenwärtig ist eine große kritische Ausgabe der Septuaginta in Vorbereitung unter der Leitung der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen (vgl. Erster Bericht über das Septuaginta-Unternehmen. Berichtsjahr 1908: NGW, Geschäftliche Mitteilungen 1909, Heft 1, S. 17—19; Heft 2, S. 129—138).

120. Die Textesfehler, die in dieser gebräuchlichen Gestalt der Septuaginta fortgeführt werden, sind teils die gewöhnlich durch Abschreiber verschuldeten Verstöße, teils die Folgen der kritischen Behandlung des Textes.

Zu den gewöhnlichen Entstellungen, die durch Abschreiber verursacht sind, gehört in der Septuaginta vor allem die Verwechslung von ähnlichen Wörtern, z. B. Gn 4, 22 Θοβὲλ καὶ ἦν statt ΘΟΒΕΛΚΑΙΝ, 15, 15 τραφεὶς statt ταφεὶς = תִּקָּבֵר, besonders aber bei hebräischen Eigennamen, z. B. Nm 13, 5 Σαμουήλ Ti statt שמוע, υἱὸς Σουρεί für בן חורי = ΥΙΟCΟΥΡΙ, 1, 5 υἱὸς Ἐδιούρ Cod. A für בן שדיאור = ΥΙΟCCΕΔΙΟΥΡ. Andere Fehler rühren von Verwechslung hebräischer Wörter mit griechischen her; so steht 3 Kg 18, 32 θάλασσαν für θααλά = תְּעָלָה, 16, 18 ἄντρον wahrscheinlich für ἀρμών = אַרְמוֹן. Sehr willkürlich sind die Abschreiber mit einzelnen häufig vorkommenden Bezeichnungen umgegangen: der Name Gottes heißt ohne Rücksicht auf den Originaltext bald κύριος, bald θεός, bald κύριος ὁ θεός. Durch Irrtum des Auges fehlen manche Satzglieder, denen etwas Ähnliches vorausging oder folgte, z. B. Gn 1, 27 κατ' εἰκόνα αὐτοῦ, 39, 20 καὶ ἦν (ἐκεῖ ἐν); anderswo sind Erweiterungen vorgenommen, wie Klgl 1, 14 נָתַנִי אֲדֹנָי בְּיָדֵי לֹא־אוּכַל קוּם ἔδωκεν κύριος ἐν χερσίν μου ὀδύνας, οὐ δυνήσομαι στῆναι. Namentlich aber ist der Text durch eine Menge von Zusätzen entstellt, die aus der Hexapla stammen und neue Übertragungen schon übersetzter Wörter, Satzglieder oder Verse darstellen; so Ex 11, 2 בְּאָזְנֵי הָעָם κρυφῇ εἰς τὰ ὦτα τοῦ λαοῦ, 13, 2 כָּל־בְּכוֹר πᾶν πρωτότοκον πρωτογενές, 30, 8 תָּמִיד ἐνδελεχισμοῦ διὰ παντός, Nm 6, 7 עַל־רֹאשׁוֹ ἐπ' αὐτῷ ἐπὶ κεφαλῆς αὐτοῦ, 15, 19 תְּרוּמָה ἀφαίρεμα ἀφόρισμα, Dt 16, 7 וּבִשַּׁלְתָּ καὶ ἑψήσεις καὶ ὀπτήσεις, 1 Sm 1, 11 יהוה צבאות Ἀδωναὶ Κύριε ἐλωὲ σαβαώθ, Is 3, 2 גִּבּוֹר γίγαντα καὶ ἰσχύοντα, Ps 18, 36 וְעַנְוָתְךָ תַּרְבֵּנִי καὶ ἡ παιδεία σου ἀνόρθωσέν με εἰς τέλος, καὶ ἡ παιδεία σου, αὐτή με διδάξει, Ps 29, 1 הָבוּ לַיהוָה בְּנֵי אֵלִים ἐνέγκατε τῷ κυρίῳ, υἱοὶ θεοῦ, ἐνέγκατε τῷ κυρίῳ υἱοὺς κριῶν. In der Stelle Hab 3, 2 sind drei Versglieder je zweimal übersetzt. Nicht selten sind Parallelstellen, sei es durch Unachtsamkeit, sei es durch Willkür, in den Text hineingeschrieben; so steht 1 Sm 2, 10 ein Zusatz aus Jer 9, 24. Andere Zusätze sind ohne biblischen Anhalt und vermutlich nur als Randglossen in den Text gekommen, wie z. B. die Sage Jos 24, 30 oder das Bild von der Biene Spr 6, 8. (Vgl. hierzu Frankel, Vorstudien zu der Septuaginta, Leipzig 1841; Derſ., Über den Einfluß der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik, ebd. 1851; Derſ., Über palästinische und alexandrinische Schriftforschung, Breslau 1854. In den beiden ersten Schriften bedürfen die Einzelausführungen vielfacher Kritik.)

121. Die Sprachform der Septuaginta zeigt dem Ursprung der Übersetzung entsprechend den alexandrinischen Dialekt besonders klar ausgeprägt und ist an Hebraismen noch reicher als die bloß griechisch erhaltenen Bestandteile der Bibel.

Die alexandrinische Sprachform der Septuaginta ist überhaupt Quelle und Vorbild aller Eigentümlichkeiten, die das biblische Griechisch an sich trägt. Die deuterokanonischen Stücke des Alten Testamentes sind ja sämtlich Bestandteile der Septuaginta, und auch das Buch der Weisheit und das zweite Makkabäerbuch wurden von Anfang an zu ihr gerechnet. Das Neue Testament ist

ganz unter Einwirkung des griechischen Alten Testamentes entstanden. Sämtliche Spracherscheinungen, welche § 67 und 68 namhaft gemacht sind, lassen sich demnach durch viel zahlreichere Beispiele aus der Septuaginta belegen; hier nur eine Auswahl von solchen, welche in den zwei erwähnten Paragraphen noch nicht aufgeführt sind.

Alexandrinische Formen sind:

a) ungewöhnliche Wortstämme und Wortbildungen: ἄβρα Zofe (Ex 2, 5), αἰχμαλωτίζειν gefangen nehmen (Ez 12, 3), ἄκαν Dornstrauch (4 Kg 14, 9), ἀλγηρός schmerzlich (Jer 10, 19), ἀμφιάζεσθαι anziehen (Job 29, 14), ἀμφίασις Kleid (22, 6), ἀναθεματίζειν dem Untergang weihen (Dt 13, 15), ἀποκιδαροῦν das Haupt entblößen (Lv 10, 6), ἀποπεμπτοῦν ein Fünftel eintreiben (Gn 41, 34), ἀσβόλη Ruß (Klgl 4, 8), βουνίζειν häufen (Ruth 2, 14), γλωσσόκομον Kasten (2 Par 24, 8), γρηγορεῖν wachen (Neh 7, 3), ἔκθεμα öffentlicher Anschlag (Est 8, 17), ἐκτοκίζειν zinsbar anlegen (Dt 23, 20), ἐντομίς Einschnitt (Lv 19, 28), θέριστρον Schleier (Hl 5, 7), καταχωρίζειν eintragen (1 Par 21, 24), λυτρών Kloake (4 Kg 10, 27), μαγειρεῖον Küche (Ez 46, 23), μαγείρισσα Köchin (1 Sm 8, 13), μακρομερεύειν lange leben (Dt 5, 33), μανδύας Kriegsmantel (1 Sm 17, 38), πρωτοτοκεύειν als Erstgebornen einsetzen (Dt 21, 16), πρωτοτόκια Erstgeburt (Gn 25, 32), ῥώξ Beere (Is 65, 8), σαββατίζειν feiern (Ex 16, 30), σισύη Haarkrone (Lv 19, 27), σκεπεινός gedeckt (Neh 4, 13), σκηνοπηγία Laubhüttenfest (Dt 16, 16), τελίσκειν vollenden (Dt 23, 17), φυλάκισσα Wächterin (Hl 1, 6);

b) neue Wortbedeutungen: ἀγχιστεύειν loskaufen (Esdr 2, 62), ἄθυτος verwerflich (Lv 19, 7), ἀπό = ὑπό Gn 48, 10, διαφωνεῖν fehlen, verloren sein (Nm 31, 49), μετριάζειν krank sein (Neh 2, 2); besonders gehören hierher die kollektiv gebrauchten Abstrakta, wie αἰχμαλωσία Gefangene (Ez 11, 25), διασπορά zerstreut Lebende (Ps 146, 2), ἐξουθένημα Verworfener (Ps 21, 7), ἱεράτευμα Priesterschaft (Ex 19, 6);

c) eigentümliche Wortformen: γῆρος Gn 48, 10, καμμύειν Is 6, 10, κλίβανος = κρίβανος Gn 15, 17, μαχαίρη Ex 15, 9, ἀγαθώτερος Richt 15, 2, ἀγαθώτατος Hex. Cod. 30 Gn 47, 6, ἑώρακαν Dt 11, 7, παρέστηκαν Is 5, 29, ἤλθοσαν Ps 78, 1, ἐφάγοσαν Ps 77, 29, εἴδοσαν Dt 7, 19, ἴδοισαν Job 21, 20, εἴποισαν Ps 34, 25, ποιήσαισαν Dt 1, 44, ἔφυγαν 2 Sm 10, 14, ἐλθάτω Est 5, 4, κατείπαντες Nm 14, 37, ἐπρονομεύσαμεν Dt 3, 7, πραθήσεται Ez 48, 14, φαγούμεθα (Swete φαγόμεθα) Gn 3, 2, ἁρπᾷ Lv 19, 13, ἀπεκτάγκατε Ti (Sw. ἀπεκτάνκατε) Nm 16, 14, κεκράξαντες Ex 22, 23, ἐμπέπαιχα Ex 10, 2;

d) syntaktische Besonderheiten: ἀθωὸς ἀπό, καθαρὸς ἀπό Gn 34, 8, ἁμαρτάνειν ἔναντι Lv 4, 2, ἐν 4, 14, ἀπό 5, 15, περί 5, 5, τινί Richt 11, 27, ἐξιλάσκεσθαί τινι Ez 16, 63, ἐξέρχεσθαί τι Ex 9, 29, εὐδοκεῖν τι Prd 9, 7, καταρᾶσθαί τινα Gn 5, 29, οἰκτείρειν τινά Ps 4, 2, ἀπό τινος Jer 13, 14, ἀναμνησθῆναί τι Ex 23, 13, φείδεσθαί τινι Job 7, 11, τινα 16, 5; ἔρχεσθαι und ähnliche Verba mit dem Infinitiv, wie ἀπῆλθε φαγεῖν καὶ πιεῖν Neh 8, 12, κατέβη λούσασθαι Ex 2, 5; der Vokativ durch den Artikel ausgedrückt: σῶσόν με ὁ θεός μου Ps 3, 8; τίς als verallgemeinerndes Relativ: καὶ ἥξει τίνος αὐτοῦ ἡ οἰκία Lv 14, 35; das Relativum mit ἐάν verbunden: πᾶν σκεῦος ὀστράκινον εἰς ὃ ἐὰν πέσῃ ἀπὸ τούτων ἔνδον, ὅσα ἐὰν ἔνδον ἦν ἀκάθαρτα ἔσται Lv 11, 33, ἐν ἀγρῷ οὗ ἐὰν ἦς ἐκεῖ . . . καὶ ὄψομαι ὅ τι ἐὰν ᾖ 1 Sm 19, 3, ἄνθρωπος . . . τίνι ἐὰν ᾖ ἐν αὐτῷ μῶμος Lv 21, 17; Verbindung mit ἐν statt mit εἰς: πορεύσομαι ἐν πύλαις ᾅδου Is 38, 10, ἄξει ἐν κρίσει Prd 12, 14; Infinitivverbindungen, wie εὗρον χάριν ἐν ὀφθαλμοῖς σου τοῦ ἐπιγνῶναί με Ruth 2, 10, πόλις αὕτη ἐγγὺς τοῦ καταφυγεῖν με ἐκεῖ Gn

19, 20, ἠμβλύνθησαν οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ τοῦ ὁρᾶν 27, 1, ἔστη τοῦ τίκτειν 29, 35, ἦν γὰρ αὐτῶν τὰ ὑπάρχοντα πολλὰ τοῦ οἰκεῖν ἅμα 36, 7, ἤγγισαν αἱ ἡμέραι Ἰσραὴλ τοῦ ἀποθανεῖν 47, 29.

Bemerkenswert sind in der Septuaginta auch die ägyptischen Wörter, die den Ursprung der Übersetzung verraten: Ἄπις Apis (Jer 26, 15), ἄχι Schilf (Is 19, 7), βύσσος Byssus (2 Par 2, 14), ζῦθος Met (Is 19, 10), θῖβις Fahrzeug (Ex 2, 3), εἶβις Ibis, für das hebräische יַנְשׁוּף Eule (Lv 11, 17), κόνδυ Becher (Is 51, 17), οἰφί Epha (Richt 6, 19), αἰλάμ Schwelle (Ez 40, 6). Ägyptischen Ursprungs ist auch die Übersetzung von שֶׁקֶל durch δίδραχμον Gn 23, 15, von תֻּמִּים durch ἀλήθεια Ex 28, 30 (26), von גֹּמֶא durch πάπυρος Job 8, 11; ferner der Gebrauch von σχοῖνος als Wegmaß Jer 18, 15 sowie die große Menge von Wörtern, die mit ἀρχι- beginnen: ἀρχιδεσμοφύλαξ Gn 39, 21, ἀρχιδεσμώτης 40, 4, ἀρχιερεύς Lv 4, 3, ἀρχιευνοῦχος Dn 1, 3, ἀρχιμάγειρος Jer 47, 1, ἀρχιοινοχόος Gn 40, 1, ἀρχιπατριώτης Jos 21, 1, ἀρχισιτοποιός Gn 40, 1, ἀρχιστράτηγος Jos 5, 15, ἀρχισωματοφύλαξ Est 2, 21, ἀρχίφυλος Jos 21, 1. (Vgl. Hody, De Bibliorum textibus originalibus 113; Thiersch, De Pentateuchi versione alexandrina libri tres, Erlangae 1840.)

Zu den zahlreichen Hebraismen gehören:

a) hebräische und aramäische Ausdrücke: ἀπφώθ Ti (Sw. σαφφώθ) Jer 52, 19, ἀριήλ 1 Par 11, 22, ἀριώθ 4 Kg 4, 39, δαρόμ Ti (Sw. Δαγών) Ez 20, 46, ἐσεφεί 1 Par 26, 17, ζαχχώ 1 Par 28, 11, Ἰαμεῖν Gn 36, 24, Ἰαρείμ Os 5, 13, μαανά 4 Kg 8, 9, μασμαρώθ Jer 52, 19, μαγβάρ Ti (Sw. χαββά) 4 Kg 8, 15, μαωξείμ Dn 11, 38, Νάγεβ Ez 20, 46, νέβελ Os 3, 2, Οὐλαμλούζ Gn 28, 19, ῥαθμέν 3 Kg 19, 4, Σαβέκ Gn 22, 13, σόρμ 1 Par 29, 2, Φελλανεί 1 Sm 21, 2, Χαβραθά Gn 48, 7, Χορρεί 4 Kg 11, 4 und viele andere, die man gewöhnlich als Zeichen von Unkenntnis des Hebräischen ansieht; tatsächlich aber setzen sie die Bekanntschaft des Lesers mit dem Hebräischen voraus und bilden die ersten Beispiele der jüdischen Sitte, die Landessprache mit hebräischen Ausdrücken zu mengen;

b) griechische Wörter mit hebräischer Bedeutung: ᾅδης = שְׁאוֹל Unterwelt (Nm 16, 30), διδόναι = נָתַן zu etwas machen (Ex 7, 1), ἐν = בְּ mit (Ps 44, 13), wegen (Dt 24, 16), durch (Ps 17, 30), κρίσις = מִשְׁפָּט Gebot (Dt 18, 3), λάβετε ἀρχὴν πάσης συναγωγῆς = שְׂאוּ אֶת־רֹאשׁ setzet die Zahl fest (Nm 1, 2), λόγιον = חֹשֶׁן Brustschild (Ex 28, 23), μαντεῖα = קְסָמִים Wahrsagerlohn (Nm 22, 7); namentlich die vielen konkret gebrauchten Abstrakta, wie ἀσφάλεια Fundament (Ps 103, 5), ἐξουσία Eigentum (113, 2), ἐπίβασις Wagen (103, 3), θήρα Fallstrick (34, 8), und diese besonders als Prädikatsnomen bei doppeltem Nominativ oder Akkusativ: (εἰμὶ) ὄνειδος ἀνθρώπων καὶ ἐξουδένημα λαοῦ (Ps 21, 7), ἔσονται εἰς καταπάτημα Is 14, 25, τιθεὶς τὰ ὅριά σου εἰρήνην Ps 147, 3, καὶ τὴν πόλιν ταύτην δώσω εἰς κατάραν Jer 33, 6, ἔθου ἡμᾶς εἰς ἀντιλογίαν τοῖς γείτοσιν ἡμῶν Ps 79, 7;

c) griechische Wörter in hebräisch gedachter Verbindung: τὸ ἐκπορευόμενον ἐκ τοῦ στόματος = מֹצָא הַיּוֹצֵא das Gesprochene (Nm 32, 24), διδόναι εἰς τὰ ὦτά τινος = שִׂים בְּאָזְנֵי פ׳ jemandem mitteilen (Ex 17, 14), ἐπιγινώσκειν πρόσωπον = הִכִּיר פָּנִים Rücksicht nehmen (Dt 1, 17);

d) hebräischartige Konstruktion: Nominativ absolut vorangestellt: ἰδὼν ὁ Φαραὼ . . . ἐβαρύνθη ἡ καρδία Φαραὼ Ex 9, 7, πᾶς ἄνθρωπος ὅστις ἐπορεύθη ὀπίσω Βεελφεγώρ, ἐξέτριψεν αὐτὸν Κύριος Dt 4, 3; Komparativbildung durch ἀπό = מִן: ἐπικατάρατος σὺ ἀπὸ πάντων τῶν κτηνῶν Gn 3, 14, τί ἀδελφιδός σου ἀπὸ

ἀδελφιδοῦ Hl 5, 9, ἐπῆραν οἱ ποταμοὶ φωνὰς αὐτῶν ἀπὸ φωνῶν ὑδάτων πολλῶν Ps 93, 3 f; Umschreibung des Adjektivs: υἱὸς ἑκατὸν ἐτῶν Gn 11, 10, des Reflexivs: ἐδικαίωσεν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ Jer 3, 11, des Reziprokums: διεχωρίσθησαν ἕκαστος ἀπὸ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ Gn 13, 11, εἶπεν ἄνθρωπος τῷ πλησίον αὐτοῦ Gn 11, 3; pleonastische und tautologische Relativkonstruktion, wie ἐν οἷς ἐγὼ παροικῶ ἐν τῇ γῇ αὐτῶν Gn 24, 37, ᾧ εὑηρέστησαν ... ἐνώπιον αὐτοῦ 48, 15, ἐν γῇ ἐν ᾗ οὐ διώδευσεν ἐν αὐτῇ οὐθὲν καὶ οὐ κατῴκησεν ἄνθρωπος ἐκεῖ Jer 2, 6, ἔθνος ὃ οὐκ ἀκούσῃ τῆς φωνῆς αὐτοῦ Dt 28, 49, κληρονομήσουσι τὴν γῆν ἣν ὑμεῖς ἀπέστητε ἀπ' αὐτῆς Nm 14, 31; der Prädikatsnominativ oder -akkusativ durch εἰς ausgedrückt: ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν Gn 2, 24, ἐγὼ ἔσομαι αὐτῷ εἰς πατέρα καὶ αὐτὸς ἔσται μοι εἰς υἱόν 2 Sm 7, 14, ποιήσω σε εἰς ἔθνος μέγα Gn 12, 2, ἐπαίδευσεν αὐτὴν ἑαυτῷ εἰς γυναῖκα Est 2, 7, δέδωκά σε εἰς διαθήκην γένους Is 49, 6, ἔθου ἡμᾶς εἰς παραβολήν Ps 43, 15, ἔσται τὸ αἷμα ὑμῖν ἐν σημείῳ Ex 12, 13; die 3. Person Sing. für das deutsche „man": ἐκάλεσε (קרא) Gn 16, 14; Umschreibung des adverbialen Infinitivus absolutus: ἐὰν ἀκοῇ ἀκούσῃς Ex 15, 26, ἐκβαλεῖ ὑμᾶς ἐκβολῇ Ex 11, 1, οἰωνισμῷ οἰωνίζεται Gn 44, 5, ἐνδόξως γὰρ δεδόξασται Ex 15, 1, ἐφόδιον ἐφοδιάσεις αὐτόν Dt 15, 14; der Infinitivsatz von einer Präposition abhängig: ἐγένετο ἐν τῷ κινῆσαι αὐτούς Gn 11, 2, παρὰ τὸ ἀγαπᾶν Κύριον ὑμᾶς ... ἐξήγαγεν Κύριος ὑμᾶς Dt 7, 8; Umschreibung der Adverbia durch Verba: ἐσκλήρυνας τοῦ αἰτήσασθαι 4 Kg 2, 10, προσθεὶς Ἰὼβ εἶπεν Job 29, 1; Verbindung der Adverbia mit Präpositionen: ἀπὸ τότε Ps 93, 2; Einführung der direkten Worte durch λέγων = לֵאמֹר ohne Rücksicht auf die Konstruktion: ἐγενήθη ῥῆμα Κυρίου πρὸς Ἄβραμ ... λέγων Gn 15, 1, ἀνηγγέλη τῷ Ἀβραὰμ λέγοντες 22, 20; der Nachsatz durch καί eingeführt bei der Bedingung: ἐὰν διαβῶσιν ... καὶ δώσετε αὐτοῖς Nm 32, 29; auch sonst: μὴ πρόβατα καὶ βόες σφαγήσονται αὐτοῖς, καὶ ἀρκέσει αὐτοῖς Nm 11, 22, σύνταξον τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ καὶ δώσουσι 35, 2.

Die vorstehenden Beispiele wie auch die oben § 67 und 68 angeführten sind durchweg nach den älteren Bearbeitungen des biblischen Griechisch gegeben, da eine neuere abschließende Arbeit auf diesem Gebiet noch nicht vorliegt.

122. In Bezug auf die Übersetzungsweise finden sich in den einzelnen Büchern nach der Septuaginta alle Abstufungen von einer flüssigen und fertigen Übertragung der Gedanken an bis zur sklavischen Wiedergabe des Wortlautes. Als Eigentümlichkeit zeigt sich fast in allen Büchern, daß bei manchen Stellen die Erklärung in die Übersetzung hineingelegt ist. Eine vollständige Kenntnis des Hebräischen ist der Übertragung trotz einzelner Verstöße eigen.

Die Verschiedenheit des Übersetzungscharakters ist das beste Zeugnis dafür, daß die einzelnen Bestandteile des Alten Testamentes von verschiedenen Verfassern herrühren; doch ist es wohl zu weit gegangen, wenn man auch für die fünf Bücher Moses' ebensoviele Übersetzer annehmen will (vgl. § 107). Die Übertragung des Pentateuchs ist jedenfalls die vollkommenste aus dem ganzen Alten Testament; richtiges Verständnis vereinigt sich hier mit gefälligem griechischem Ausdruck, soweit dies nach den § 121 angegebenen Eigentümlichkeiten möglich ist. Stellen wie Gn 1, 9 τὸ ὕδωρ τὸ ὑποκάτω τοῦ οὐρανοῦ, 23, 10 ἀκουόντων τῶν υἱῶν Χέτ, Dt 25, 2 καὶ ἔσται ἐὰν ἄξιος ᾖ πληγῶν machen von den griechischen Sprachmitteln geschickte Anwendung. Ganz im Gegensatz dazu ist der Prediger so buchstäblich wiedergegeben, daß man dabei an eine Interlinearversion zum Zwecke der Spracherlernung denken muß. Der Übersetzer hat z. B. zum Akkusativ noch

σύν für אֵת hinzugesetzt: 2, 17 ἐμίστησα σὺν τὴν ζωήν; für אֲשֶׁר steht ὅ, auch wenn es Konjunktion ist: 2, 24 οὐκ ἔστιν ἀγαθὸν ἀνθρώπῳ, ὃ φάγεται; 2, 2 findet sich die hebräische Verbindung τῷ γέλωτι εἶπα περιφοράν. So entstehen Sätze wie 7, 30 πλὴν ἴδε τοῦτο εὗρον ὃ ἐποίησεν ὁ θεὸς σὺν τὸν ἄνθρωπον εὐθῆ· καὶ αὐτοὶ ἐζήτησαν λογισμοὺς πολλούς. Nicht viel besser ist der Psalter übertragen. Hier ist namentlich die verständnislose Wiedergabe des hebräischen Perfekts und Imperfekts durch die Tempora der Vergangenheit und Zukunft zu tadeln; außerdem finden sich daselbst ganz buchstäbliche Übertragungen, wie 3, 3 πολλοὶ λέγουσι τῇ ψυχῇ μου „sagen von mir“ (לְנַפְשִׁי), 4, 9 ἐπὶ τὸ αὐτό = יַחְדָּו „sogleich, mitsamt“, 7, 14 τὰ βέλη αὐτοῦ τοῖς καιομένοις ἐξειργάσατο (לִדְלֵקִים „zu brennenden“), 16, 3 τοῖς ἁγίοις = לִקְדוֹשִׁים „was die Frommen betrifft“, 78, 8, καὶ οὐκ ἐπιστώθη μετὰ τοῦ θεοῦ τὸ πνεῦμα αὐτῆς „sein Geist ist nicht treu gegen Gott“. Zwischen den angegebenen Grenzen bewegen sich nun die übrigen Übersetzungen. Dem Pentateuch zunächst stehen die Bücher der Chronik; auch bei Josue, dem Richterbuch und Ruth ist meist richtiges Verständnis mit flüssigem griechischem Ausdruck gepaart; weniger befriedigen Esther und die beiden Bücher Esdras. Die Übersetzung der vier Königsbücher ist wegen vieler einzelner Stellen der Ungenauigkeit oder Willkür geziehen worden; doch wird dieser Vorwurf wohl die späteren Abschreiber und Bearbeiter treffen, so daß die Übersetzung zu den besten des ganzen Alten Testamentes gerechnet werden kann. Die prophetischen Bücher gehören nicht zu den bestübersetzten Schriften, hauptsächlich weil der oder die Übersetzer sich nicht von der hebräischen Konstruktionsweise lossagen konnten. Dies hat der Übersetzer der Sprichwörter verstanden, ohne sich zu weit von seinem Original zu entfernen. Dagegen ist das Buch Job wieder mit großer Willkür übertragen, indem der Übersetzer dem griechischen Ausdruck und der Deutlichkeit unbedenklich den Sinn des schlecht verstandenen Originals geopfert oder ihn auch ganz unterdrückt hat. Noch weit überboten ist diese Willkür von dem Übersetzer Daniels, der den Text lediglich umschrieben und weitschweifig ausgesponnen hat. Er überträgt z. B. 4, 26 also: καὶ μετὰ μῆνας δώδεκα ὁ βασιλεὺς ἐπὶ τῶν τειχῶν τῆς πόλεως μετὰ πάσης τῆς δόξης αὐτοῦ περιεπάτει καὶ ἐπὶ τῶν πύργων αὐτῆς διεπορεύετο καὶ ἀποκριθεὶς εἶπεν· Αὕτη ἐστὶ Βαβυλὼν ἡ μεγάλη, ἣν ἐγὼ ᾠκοδόμησα, καὶ οἶκος βασιλείας μου ἐν ἰσχύι κράτους μου κληθήσεται εἰς τιμὴν τῆς δόξης μου. ἔτι τοῦ λόγου ἐν τῷ στόματι τοῦ βασιλέως ὄντος, καὶ ἐπὶ συντελείας τοῦ λόγου αὐτοῦ φωνὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἤκουσε· Σοὶ λέγεται, Ναβουχοδονόσορ βασιλεῦ, ἡ βασιλεία Βαβυλῶνος ἀφῄρηταί σου καὶ ἑτέρῳ δίδοται, ἐξουθενημένῳ ἀνθρώπῳ ἐν τῷ οἴκῳ σου. ἰδοὺ ἐγὼ καθίστημι αὐτὸν ἐπὶ τῆς βασιλείας σου, καὶ τὴν ἐξουσίαν σου καὶ τὴν δόξαν σου καὶ τὴν τρυφήν σου παραλήψεται, ὅπως ἐπιγνῷς ὅτι ἐξουσίαν ἔχει ὁ θεὸς τοῦ οὐρανοῦ ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν ἀνθρώπων, καὶ ᾧ ἐὰν βούληται δώσει αὐτήν· ἕως δὲ ἡλίου ἀνατολῆς βασιλεὺς ἕτερος εὐφρανθήσεται ἐν τῷ οἴκῳ σου καὶ κρατήσει τῆς δόξης σου καὶ τῆς ἰσχύος σου καὶ τῆς ἐξουσίας σου. καὶ οἱ ἄγγελοι διώξονταί σε ἐπὶ ἔτη ἑπτά, καὶ οὐ μὴ ὀφθῇς οὐδ' οὐ μὴ λαλήσῃς μετὰ παντὸς ἀνθρώπου etc. Diese paraphrasierende und irreführende Behandlung des Textes war der Grund, warum die Kirche die Übersetzung des Buches Daniel durch die Version Theodotions ersetzt hat. Der Septuagintatext von Daniel ist dann darüber in Vergessenheit gekommen und erst im 18. Jahrhundert aus der Tetrapla des Origenes wieder ans Licht gebracht worden: Daniel secundum Septuaginta ex Tetraplis Origenis nunc primum editus e singulari Chisiano codice annorum supra DCCC, ed. Romae MDCCLXXII; vollständig steht dieser Text auch als Anhang in Tischendorfs Oktavausgabe der Septuaginta, bei Cozza, Sacr. Bibl. vetustiss.

fragm. III, Romae 1877, xix f und im dritten Bande der Septuagintaausgabe von Swete.

Das vorstehende Urteil über die Übersetzung der Septuaginta vom Buche Daniel ist jedoch nur dann richtig, wenn dieselbe aus einer Vorlage geflossen ist, die dem jetzigen masoretischen Texte gleich ist. In der neueren Zeit ist nun aber die Ansicht vertreten worden, daß dem Übersetzer von Daniel in der Septuaginta ein Text vorgelegen habe, der eine andere und zwar ältere Gestalt darstelle als der masoretische Text, und daß der Septuagintatext Verunstaltungen erlitten habe. (Vgl. Rießler, Das Buch Daniel. Textkritische Untersuchung, Stuttgart und Wien 1899; Derſ., Das Buch Daniel erklärt, Wien 1902; Jahn, Das Buch Daniel, Leipzig 1894. Siehe auch Bludau, Die alexandrinische Übersetzung des Buches Daniel.)

Im einzelnen ist das Urteil über die Version durch den Zustand des Textes erschwert. Gewisse Eigentümlichkeiten der Übertragung sind aber trotz aller kritischen Unsicherheit deutlich zu erkennen. Dazu gehört bei den meisten Übersetzern das Vermeiden von Ausdrücken, die dem Zartgefühl zuwiderlaufen, wie Gn 15, 4, Dt 23, 14, Jſ 3, 17 u. ö.; ferner die Umschreibung von Stellen, wo Gott menschliche Eigentümlichkeiten beigelegt werden, z. B. Gn 18, 30 אַל־נָא יִחַר לַאדֹנָי וַאֲדַבְּרָה μή τι, κύριε, ἐὰν λαλήσω, Ex 21, 6 וְהִגִּישׁוֹ אֲדֹנָיו אֶל־הָאֱלֹהִים προσάξει αὐτὸν ὁ κύριος αὐτοῦ πρὸς τὸ κριτήριον τοῦ θεοῦ, Jos 4, 24 יַד יְהוָה ἡ δύναμις τοῦ κυρίου, Jſ 38, 11 לֹא־אֶרְאֶה יָהּ οὐ μὴ ἴδω τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ; auch die stete Übersetzung von יהוה mit κύριος; endlich die Auflösung von bildlichen Redensarten überhaupt, wie Gn 49, 15 וַיְהִי לְמַס־עֹבֵד καὶ ἐγενήθη ἀνὴρ γεωργός, Jſ 9, 14 כִּפָּה וְאַגְמוֹן μέγαν καὶ μικρόν. Die kategorische Wiedergabe von Fragesätzen, welche die Antwort schon in sich schließen, wie Dt 5, 25 לָמָּה נָמוּת μὴ ἀποθάνωμεν, und ähnliche Wendungen müssen jedem Übersetzer freistehen. (Vgl. Frankel, Vorstudien 163 ff; doch leidet dieses Buch wie die meisten ähnlichen Arbeiten an der irrtümlichen Voraussetzung von der absoluten Richtigkeit des jetzigen hebräischen Textes. Viel verständiger urteilen Thenius, Die Bücher Samuels, 2. Aufl. 1864, Einl. xvii; 3. Aufl. von Löhr, Leipzig 1898; Derſ., Die Bücher der Könige², 1873, xxv; Wellhausen, Der Text der Bücher Samuelis untersucht, Göttingen 1871; A. Scholz, Die alexandrinische Übersetzung des Buches Jesaias, Würzburg 1880; Workman, The Text of Jeremiah, Edinburgh 1889; Bludau a. a. O.; Peters, Beiträge zur Text- und Literaturkritik sowie zur Erklärung der Bücher Samuel, besonders S. 158.)

Viele prophetische Stellen sind im Geiste des Glaubens messianisch gedeutet und übersetzt, wie das für eine Zeit, da noch keine Kontroverse zwischen Juden und Christen bestand, selbstverständlich ist; z. B. Nm 24, 17 וְקָם שֵׁבֶט מִיִּשְׂרָאֵל καὶ ἀναστήσεται ἄνθρωπος ἐξ Ἰσραήλ, Pſ 40, 7, אָזְנַיִם כָּרִיתָ לִי σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι (falls dies die ursprüngliche Lesart des griechischen Textes ist), 45, 7 כִּסְאֲךָ אֱלֹהִים ὁ θρόνος σου, ὁ θεός. Dadurch empfahl sich die Übersetzung besonders den Kirchenvätern, die auch Übertragungen der Psalmenüberschriften wie 5, 1 ὑπὲρ τῆς κληρονομούσης, 21, 1 ὑπὲρ τῆς ἀντιλήψεως τῆς ἑωθινῆς als messianische Deutungen auffaßten.

Die Kenntnis, welche die Siebzig vom Hebräischen hatten, stammte aus dem lebendigen Gebrauch oder aus mündlicher Tradition. Daher geben sie den Wörtern und Wortstämmen des Textes oft Bedeutungen, die ihnen nach biblischem Sprachgebrauch nicht zukommen, sich aber in den verwandten Sprachen für sie finden; so Pſ 60, 10 רַחְצִי τῆς ἐλπίδος μου, wie רחץ im

Aramäischen heißt; Is 4, 2 יִהְיֶה צֶמַח ἐπιλάμψει (יִהְיֶה צֹמֵחַ), syrisch צמחא „Glanz"; Richt 1, 35 וּבְשַׁעַלְבִים ἐν ᾧ οἱ ἀλώπεκες, arabisch ת̄עלב „Fuchs". Aus demselben Grunde werden die Eigennamen häufig etymologisch übersetzt, z. B. Nm 22, 39 קִרְיַת חוּצוֹת πόλεις ἐπαύλεων, 27, 12 הַר הָעֲבָרִים τὸ ὄρος τὸ ἐν τῷ πέραν. Genaue Übersetzer, wie der des Pentateuchs, geben die Eigennamen beim ersten Vorkommen etymologisch, später unübersetzt wieder; so Gn 3, 20 חַוָּה Ζωή, später Εὔα, 14, 13 הָעִבְרִי ὁ περάτης, später immer Ἑβραῖος. Daß indes diese Kenntnis der Sprache nicht geschult war, zeigt sich an einzelnen Mißgriffen, wenn z. B. die Eigennamen mit Komplementen verbunden erscheinen, wie Nm 33, 6 בְּאֵתָם εἰς Βουθάν, Richt 3, 3 עַד לְבוֹא חֲמָת ἕως Λαβὼ Ἐμάθ.

123. Der Text, den die Siebzig vor Augen hatten, stimmte im wesentlichen mit dem heutigen masoretischen überein; nur in vielen unwesentlichen Einzelheiten wich er von ihm ab, stellt aber dann gewöhnlich eine ältere und bessere Rezension dar. In dogmatischer Hinsicht bestehen zwischen beiden Texten bloß an einigen wenigen Stellen Verschiedenheiten, die jedoch die religiöse Gesamtanschauung nicht berühren.

Eine genaue Darstellung des hebräischen Textes, aus dem die Septuaginta übersetzt worden ist, wird wegen ihrer kritischen Beschaffenheit wohl für immer unmöglich bleiben. Abgesehen von dieser Schwierigkeit muß aber zur Beurteilung des fraglichen Textes festgehalten werden, daß die alexandrinischen Übersetzer ein Original in der althebräischen Schrift ohne Wortabteilung, ohne Vokale und auch ohne Vokalbuchstaben übertrugen. Auf die Lesung und die grammatische Auslegung ist demnach eine Menge Verschiedenheiten zurückzuführen, von denen oben § 71, 72, 74 Beispiele gegeben und wovon aus einem der am spätesten übersetzten Bücher bei Bickell, De indole ac ratione versionis Alexandrinae in interpretando libro Iobi, Marburgi 1862, 10 ff weitere Beispiele nachzusehen sind. Viele anscheinende Verschiedenheiten sind auf die Befähigung der Übersetzer und die Methode der Übersetzung zurückzuführen, wie aus den vorher gegebenen Nachweisen hervorgeht. Nach Abrechnung aller derartigen Differenzen bleibt jedoch in der Septuaginta eine große Zahl selbständiger Lesarten übrig, die aus anderer Textesbeschaffenheit des Originals herrühren und sich zum Teil im Qᵉre oder Kᵉthib des masoretischen Textes wiederfinden. So oft nun auch hier die Voreingenommenheit zu Gunsten des masoretischen Textes entscheidet, so kann es doch bei kritischer Betrachtung nicht zweifelhaft sein, daß die Lesarten der Septuaginta meistens einen älteren und besseren Text darstellen; zudem gibt ihnen der Umstand, daß diese Lesarten im Pentateuch sehr häufig mit denen der samaritanischen Rezension zusammentreffen, noch besondern Wert. Man kann sich sonach der Überzeugung nicht verschließen, daß in vorchristlicher Zeit der hebräische Text in vielen Einzelheiten anders lautete, als ihn später die jüdischen Gelehrten festgestellt haben, und daß aus dieser älteren Gestalt sowohl die Septuaginta als der Samaritanerkodex ihren Text herleiten. Dies ist das Wahre an der von einzelnen vorgebrachten Meinung, der alexandrinische Pentateuch sei aus dem samaritanischen Kodex übersetzt worden. — Die meisten Verschiedenheiten zwischen dem hebräischen und griechischen Text zeigt das Buch Jeremias, so daß von ihm wiederholt eine doppelte Ausgabe statuiert worden ist (die Verschiedenheiten sind im einzelnen nachgewiesen bei A. Scholz, Der masoretische Text und die Septuagintaübersetzung des Buches Jeremias, Regensburg 1875; Workmann, The text of Jeremiah;

Streane, The double text of Jeremiah [Massoretic and Alexandrien], Cambridge-London 1896). Bezüglich der Ansicht, daß hier der griechische Text unbedingt besser und richtig sei, vgl. unten § 363.

Immerhin wird die Kritik des hebräischen Textes an der Septuaginta stets das wichtigste Hilfsmittel haben, womit jedoch nicht behauptet ist, daß der hebräische Text überall nach der Septuaginta geändert werden müsse. In welch mannigfacher Weise vielmehr durch Vergleichung der Septuaginta mit dem masoretischen Text die ursprüngliche Form des Alten Testamentes erkannt wird, mögen die folgenden Beispiele aus den Psalmen zeigen. Ps 2, 4 אֲדֹנָי καὶ ὁ κύριος: ersteres richtiger, weil die Septuaginta unzähligemal die Rede durch Partikeln abrundet; 2, 6 נָסַכְתִּי κατεστάθην: dem Zusammenhang nach besser נִסַּכְתִּי, wo dann מַלְכִּי als status constr. vor der Präposition aufzufassen ist; קָדְשׁוֹ τὸ ἅγιον αὐτοῦ, besser קָדְשִׁי; 2, 7 אֲסַפְּרָה διαγγέλλων ist in διαγγελῶ zu ändern; אֶל־חֹק τὸ πρόσταγμα κυρίου, besser אֶל חק: sehr oft liegen den Lesarten der Septuaginta andere Stellungen der Buchstaben und Wörter zu Grunde; 2, 8 אֶתְּנָה δώσω σοι: ersteres grammatisch richtiger, σοι mißverständlich zugesetzt; 2, 9 תְּרֹעֵם ποιμανεῖς = תִּרְעֵם: ersteres wegen des Parallelismus richtiger; כְּכְלִי ὡς σκεύη κεραμέως (wenn dies die ursprüngliche Lesart ist), danach כִּכְלִי; 2, 11 וְגִילוּ καὶ ἀγαλλιᾶσθε αὐτῷ, wahrscheinlich בוֹ וְגִילוּ, wobei בוֹ in defektiver Schreibung wegen בְּרָעָדָה übersehen ist; 2, 12 נַשְּׁקוּ־בַר ὁράξασθε παιδείας = נַשְּׁקוּ מוּסָר (dieselbe Lesart bietet das Targum: קַבִּילוּ אוּלְפָנָא); פֶּן־יֶאֱנַף μήποτε ὀργισθῇ κύριος: κύριος ist zur Verdeutlichung hinzugesetzt; ebenso ὁδοῦ δικαίας bei דֶּרֶךְ ἐξ ὁδοῦ δικαίας; 3, 8 לֶחִי ματαίως = לֶחְנָם: in diesem Falle bieten beide Lesarten einen guten Sinn; 4, 3 כְּבוֹדִי לִכְלִמָּה βαρυκάρδιοι, ἑνατί: nach dem Zusammenhang nur letzteres richtig, also כִּבְדִי לֵב לָמָּה; 4, 7 נְסָה־עָלֵינוּ ἐσημειώθη ἐφ' ἡμᾶς: ersteres ist bloß als Schreibfehler erklärbar, also נָסָה von נָסָה (נ signum); 8, 2 אֲשֶׁר תְּנָה ὅτι ἐπήρθη = תְּנָה: in letzterer Form liegt vielleicht ein Hinweis auf die richtige Auffassung dieses Verses (siehe auch ZkTh 1899, 372 f).

Die wichtigsten inhaltlichen Verschiedenheiten zwischen dem masoretischen und alexandrinischen Text sind a) in den Geschlechtsregistern Gn 5 und 11, 10—26, wo der griechische und teilweise auch der samaritanische Text viel längere Zeiträume statuiert; b) Ps 22 (21), 17 כָּאֲרִי יָדַי וְרַגְלָי ὤρυξαν χεῖράς μου καὶ πόδας, wo nur das letztere (= כָּרוּ, כָּרִי) einen Sinn gibt und die einzige direkte Erwähnung der Fußwunden Jesu in der Heiligen Schrift bildet; c) 110 (109), 3 מֵרֶחֶם מִשְׁחָר לְךָ טַל יַלְדֻתֶיךָ ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐγέννησά σε Ti, wo aus inneren und äußeren Gründen das letztere den Vorzug verdient (über diesen Vers siehe mehr bei Hoberg, Die Psalmen der Vulgata², Freiburg 1906).

124. Der Text, dem die übrigen hexaplarischen Übersetzer gefolgt sind, ist dem masoretischen viel ähnlicher, was schon aus der Zeit der Übertragung zu schließen ist.

Im allgemeinen sind die fraglichen Übersetzungsreste wichtiger für die Erklärung als für die Kritik des hebräischen Textes. Wie wichtige Beiträge sie aber auch hierfür liefern, kann ein Beispiel zeigen: 1 Sm 13, 1: O′ vacat, Alia exempl. * υἱὸς ἐνιαυτοῦ Σαοὺλ ἐν τῷ βασιλεύειν αὐτόν, Alia: υἱὸς τριάκοντα ἐτῶν Σαοὺλ ἐν τῷ βασιλεύειν αὐτόν, Σ υἱὸς ὡς ἐνιαύσιος Σαοὺλ ἐν τῷ βασιλεύειν αὐτόν (aus Field, Hexapla I 506.)

125. Neben den besprochenen griechischen Übersetzungen des Alten Testamentes gibt es noch spätere, die aber zur Erkenntnis der Textesüberlieferung nur von geringem Wert sind.

In einer handschriftlich erhaltenen Abhandlung von Theodoret (bei Philippaeus, Oseas primus inter prophetas commentariis illustratus, Paris. 1636, Praef.) findet sich die Notiz: Ἰστέον δέ, ὅτι ὅπου τὸ ὃ μετὰ ἐγκαρσίου διαστολῆς εὑρεθῇ, τῶν Ο′ ὑπάρχει ἔκδοσις . . . ὅπου δὲ τὸ ϊ μετὰ τοῦ ῶ, Ἰωάννου Ἰωσήπου. Field hat nun in zwei Handschriften zu Jeremias eine Anzahl von Scholien gefunden, welche Ἰ Ω bezeichnet und sonach der Übersetzung des Johannes Joseph entnommen sind. Jer 31, 22 wird hier übersetzt: ὅτι ἤδη εἰργάσατο κύριος παράδοξον ἐπὶ τῆς γῆς· παρθένος κυοφορήσει γὰρ ἄνθρωπον, und der Schreiber macht den Zusatz: Ὡς ἐπὶ ἀληθείας οὕτως εὗρον αὐτὸ κείμενον ἐν τῇ Ἰωσίππου ἐκδόσει. Hiernach war Johannes Joseph ein Christ, der vor 450 lebte, und seine Übertragung war um das Jahr 880 noch bekannt. Die Übersetzung ist frei und flüssig. (Vgl. Field I xciii.)

Beispiele. Jer 8, 7 ἡ ἀηδὼν καὶ ἡ χελιδὼν καὶ ὁ πελαργός. 9, 11 θήσω τὴν Ἱερουσαλὴμ χωμάτων σωρούς. 14, 6 σπῶντες αὔρας ἀντὶ τροφῆς ὥσπερ οἱ ὄρακοντες. 15, 10 ἄνδρα πολέμοις ἀεὶ καὶ στάσεσιν ἀφωρισμένον ἐπὶ πάσης τῆς γῆς· οὔτε ἐδάνεισα, οὔτε ἐξεδανεισάμην παρά τινος, καὶ ὅμως ὑπὸ πάντων κατηγοροῦμαι. 39 (46), 5 καὶ ὀνειδίσας αὐτῷ ὁ βασιλεὺς Βαβυλῶνος, καὶ ἐλέγξας ἀπιστίαν. 51 (28), 11 ἐνέπνευσε κύριος προθυμίαν τοῖς βασιλεῦσιν τῶν Μήδων. Ψ. 17 πρὸς ὃν ἐξεταζόμενος ἄνθρωπος ἄφρων, κἂν σοφώτατος ᾖ (Field, Auctarium).

Graeca Veneta heißt eine auf der Markusbibliothek zu Venedig aufbewahrte Übersetzung, die um 1400 lediglich zu gelehrten Zwecken angefertigt worden ist. Sie umfaßt den Pentateuch, die Sprüche, Ruth, das Hohelied, den Prediger, die Klagelieder und Daniel und verrät eine vollständige Kenntnis sowohl des Hebräischen als des Griechischen. Der masoretische Text ist mit großer Treue übertragen, und das Griechische ist mit voller Sicherheit namentlich in der Wortbildung behandelt. Das Hebräische ist im attischen, das Aramäische bei Daniel im dorischen Dialekt wiedergegeben. Für die hebräischen Verbalformen sind griechische nach bestimmtem Schema gewählt, was zum Teil ohne Rücksicht auf die Bedeutung geschehen ist, so daß z. B. für das Vav consecutivum der Optativ steht. Woher diese Schularbeit stammt, ist schwer zu sagen. Die Markusbibliothek erhielt sie 1468 vom Kardinal Bessarion zum Geschenk. Der Schrift nach, die zum Teil Autograph des Verfassers ist, stammt sie aus dem Ende des 14. oder dem Anfang des 15. Jahrhunderts. Als Verfasser galt früher ein Jude; doch zeigt das auf jeder Seite des Autographs wiederkehrende auema = ave maria, daß es ein Christ gewesen ist. Für die Erklärung des Textes und die Geschichte der Hermeneutik bleibt die Arbeit höchst wichtig. (Vgl. Graecus Venetus, ed. Oskar Gebhardt, praef. est Franc. Delitzsch, Lipsiae 1875.)

Beispiele. Gn 2, 4—7: Αἵδι γεννήσεις τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς ἐν τῷ ἐκτίσθαι σφε, ἐν ἡμέρᾳ τοῦ ποιεῖν τὸν ὀντωτὴν τὸν θεὸν γῆν οὐρανόν τε, καὶ πάντα χόρτον τοῦ ἀγροῦ πρὶν ὑπάρξειεν ἐν τῇ γῇ, καὶ πᾶσαν βοτάνην τοῦ ἀγροῦ πρὶν φύσειεν· οὐ γὰρ ἔβρεξεν ὁ ὀντωτὴς ὁ θεὸς ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ ἄνθρωπος οὐκ ἦν ὡς ἐργάζοιτο τὴν γῆν· νεφέλη δ' ἀναβαίνοι πρὸς τῆς γῆς καὶ ἄρδοι ξύμπαν τὸ πρόσωπον τῆς γῆς. ἔπλασεν οὖν ὁ ὀντωτὴς ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς· ἐφύσησέ τ' ἐν τοῖς μυκτῆρσιν αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς, ὑπῆρξέ θ' ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζώου.

Dn 5, 1—4: Βελτεσασὰρ ὁ βασίλευς ἐποίησεν ἑστίασιν μεγάλαν τοῖσι μεγιστάνεσσιν εὖ χιλίοις, ἐνώπιόν τε τῶν χιλίων ἄκρατον ἔπινε. Βελτεσασάρος ἔφα ἐν γεύσει τῶ ἀκράτω ἐνεγκεῖν ἄγγεα τὰ χρύσεα τά τ' ἀργύρεα, τάπερ ἐξήνεγκε Νεβουχαδνεσάρος ὁ τήνω πατὴρ ποτὶ τῶ νεὼ τῶ ἐν Ἰερουσαλάμ, καὶ πίνοιεν ἐν αὐτοῖς ὁ βασίλευς οἵ τ' αὐτῶ μεγιστᾶνες, ἁ ἄκοιτίς οἱ γὰ παλλακά οἱ. ἐντῳτότε ἤνεγκαν τὰ σκεύεα τὰ χρύσεα, τάπερ ἐξήνεγκαν ποτὶ τῶ νεὼ τῶ δόμω τῶ θεῶ τῶ ἐν Ἰερουσαλάμ, κἄπινον ἐν αὐτοῖς ὁ βασίλευς, οἱ τήνω μεγιστᾶνες, ἁ τήνω ἄκοιτις ἅ τε παλλακά εὖ· ἔπινον ἄκρατον, ἤνεσάν τε τὼς θεὼς τὼς χρυσέως καὶ ἀργυρέως, χαλκέως, σιδαρέως, ξυλίνως καὶ λιθίνως.

2. Die samaritanische Übersetzung des Pentateuchs.

126. Aus einigen wenigen Handschriften, die sich jetzt in europäischen Bibliotheken befinden, ist eine Übersetzung des Pentateuchs in das Idiom der Samaritaner bekannt geworden.

Das Samaritanische ist ein aramäischer Dialekt, hat aber auch Eigentümlichkeiten des Hebräischen, wie den Artikel, neben den entsprechenden aramäischen Formen. Es ist die aramäische Landessprache Palästinas mit einigen Eigentümlichkeiten. Charakteristisch ist in ihr die willkürliche Verwechslung der Gutturalen, die ihre konsonantische Kraft verloren haben und in der Aussprache nicht zur Geltung kommen, sowie eine sehr unregelmäßige Orthographie.

Eine Übersetzung des Pentateuchs in diese Sprache ward in Europa durch della Valle bekannt, der sie zugleich mit der samaritanischen Rezension des hebräischen Pentateuchs 1616 in Damaskus erwarb. Die lückenhafte Handschrift, datiert vom Jahre 1514, befindet sich jetzt im Vatikan. Eine andere, vollständige Handschrift, die zugleich den samaritanisch-hebräischen Text und eine arabische Übersetzung enthält, ward 1631 von Peyresch ebenfalls in Damaskus erstanden und ist jetzt in der Barberinischen Bibliothek in Rom. Herausgegeben ist der ganze Text nach der ersten, äußerst fehlerhaften Handschrift in den Polyglotten von 1645 und 1657, wieder abgedruckt von Brüll unter dem Titel: Das samaritanische Targum zum Pentateuch, Frankfurt 1879 (die einzelnen Bücher erschienen schon 1874); die Genesis von Heidenheim (Biblioth. Samar.) Leipzig 1884; fast die ganze Genesis nebst andern Stücken auch bei Uhlemann, Institutiones linguae Samaritanae II, Lipsiae 1837. Petermann veranstaltete eine Ausgabe nach Nabluser Handschriften: Pentateuchus Samaritanus. Ad fidem librorum manuscriptorum apud Nablusianos repertorum edidit et varias lectiones adscripsit H. Petermann. Fasciculus I: Genesis, Berolini 1872 (der Titel Pentateuchus Samaritanus ist irreführend, denn „Samaritanischer Pentateuch" bedeutet den hebräischen Pentateuch der Samaritaner); Fasciculus II: Exodus (1882); Fasciculus III: Leviticus (1883; von Vollers nach dem Petermannschen Manuskript herausgegeben); Fasciculus IV: Numeri (1885); Fasciculus V: Deuteronomium (1891; die beiden letzten Hefte sind von Vollers bearbeitet). Die Petermann-Vollerssche Edition behandelt Kohn in den Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes V 4, Leipzig 1876, 97 ff (Genesis) und in der ZDMG 1893, 626 ff (Exodus bis Deuteronomium). — Siehe auch § 172.

Der Text des Samaritaners hat eine sehr unkritische Gestalt. Er ist voll von Schreibfehlern und nach andern Übersetzungen (nach dem Targum des

Onkelos und nach der arabischen Übersetzung des Abu Said) sowie nach späterem Sprachgebrauch und späterer verschiedener Auffassung geändert bzw. interpoliert. Ein sicheres Urteil über die ursprüngliche Übersetzung ist wegen des mangelhaften kritischen Zustandes aller Texte sehr erschwert; immerhin aber scheint der kritisch verschiedenartige Text auf eine einzige Übersetzung, nicht auf mehrere zurückzugehen.

Petermann hat sich, wie Kahle später konstatierte, von dem samaritanischen Hohenpriester Jakub ibn Harun täuschen lassen, denn die Handschrift, die der Petermann-Vollersschen Ausgabe zu Grunde gelegt wurde, ist nicht die „Abschrift einer wertvollen Vorlage", sondern von dem genannten Hohenpriester nach zwei, stellenweise nach drei Handschriften angefertigt.

Außer den vollständigen und lückenhaften Handschriften sind Fragmente vorhanden zu Oxford, London, Cambridge, Petersburg, von denen einige zu jenen Handschriften gehören, die Petermann benutzt hat. Die Oxforder Bruchstücke, die sich auf die Bücher Levitikus und Numeri erstrecken, sind unter dem Titel erschienen: Fragments of a Samaritan Targum edited from a Bodleyan Manuscript with an Introduction containing a Sketch of Samaritan History, Dogma and Literature, by John W. Nutt, London 1874. Petersburger Fragmente siehe bei Kohn in den Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes V 4, Leipzig 1876, 217 ff. Andere Fragmente sind ediert von Harkavy, Petersburg 1875, und von Kahle in der ZA 1902, 79—101; 1903, 1—22. Siehe auch ZDMG 1907, 909 ff.

127. Die samaritanische Übersetzung folgt genau dem samaritanisch-hebräischen Pentateuch. Sie ist mit sklavischer Treue angefertigt, hat aber als wörtliche Übertragung insofern Mängel, als sie unzureichende Kenntnis des Hebräischen verrät. Zur kritischen Betrachtung des hebräischen Textes ist sie daher von geringer Bedeutung.

Im folgenden sind einige Beispiele aus der samaritanischen Übersetzung angeführt, die deren Charakter und zum Teil den Unterschied der verschiedenen Texte darstellen sollen. Von den Texten sind ausgewählt der in der Londoner Polyglottenbibel (= Ed.) und der Text des Pentateuchus Samaritanus von Petermann-Vollers (= P.). Wenn bei den Beispielen keine nähere Bezeichnung angegeben ist, dann stimmen sie in diesen zwei Ausgaben überein. Gn 26, 20 21 22 Ed. קעק falsch für זעק, P. קרא. Oft findet sich eine doppelte Übersetzung desselben Wortes, wobei eine Glosse in den Text gekommen ist, z. B. Gn 1, 15 בפלוך פלוך שומיה; פלוך ist das fehlerhaft geschriebene arabische פלך, das in der Glosse בפלוך lautet (Ed.); P. nur בפלוך. Gn 1, 27 ist וברא וכור Doppelübersetzung von ויברא. Das samaritanisch-hebräische Vorbild verrät sich in Lesarten wie Gn 41, 32 Ed. חלמה (P. תנינות) וסלק תנינת „es stieg auf der zweite Traum" = ועלה שנית החלום beim Samaritaner statt masor. ועל השנות החלום; Nm 11, 25 Ed. ולא אכנשו „aber nicht zusammen" = ולא יאספו für masor. ולא יספו, P. ולא אתכנשו; besonders Gn 21, 22 Ed. פם כל „der Mund aller" = פי כל für masor. n. pr. פיכל, P. ופיכל. Ebenso stehen Ex 18, 25; 20, 17; Nm 20, 13 und anderwärts die Zusätze, die der samaritanisch-hebräische Text hat (auf die Verschiedenheit der Lesarten zwischen Ed. und P. gehen wir hier nicht ein), und Dt 27, 4 die Fälschung בהרגריזים. Daß der Übersetzer seinen Text anders vokalisiert hat als die Masoreten, zeigen Übertragungen wie Gn 22, 2 וזל אתי „geh, geh" = וְלֵךְ־לֵךְ statt לֶךְ־לְךָ,

P. ואזל לך, 49, 23 מסחני פלגים „Herrn der Hälften" = בַּעֲלֵי חִצִּים statt masor. בַּעֲלֵי חִצִּים „Pfeilschützen", Dt 1, 44 מליה „Worte" = דְּבָרִים statt masor. דְּבָרִים „Bienen". Schwierige Ausdrücke sind mitunter nicht übersetzt, z. B. Nm 11, 8 Ed. (משחה) לשור, P. für beide Worte לברה; bildliche Ausdrücke sind durch die eigentliche Bezeichnung ersetzt, z. B. Nm 10, 31 לצרכין „für alle Bedürfnisse" statt לעינים, 15, 38 על איסטרי רקעיון „an den Enden ihrer Kleider" statt על כנפי בגדיהם; für ältere geographische Namen finden sich jüngere oder auch ganz unverständliche, z. B. Gn 14, 14 עד בניאס statt עד דן, P. aber עד דן, 8, 4 סרנדיב statt ארמט, P. הרמט. An einzelnen Stellen bewahrt die Übersetzung die richtige Erklärung unverständlicher Ausdrücke, z. B. Nm 14, 34 ותחכמון ית תשלמותי „ihr werdet meine Vergeltung erfahren" für אֶת־תְּנוּאָתִי, LXX τὸν θυμόν τῆς ὀργῆς μου, *Vulg.* ultionem meam; anderswo verrät sie eine selbständige Lesart im Original, wie Nm 21, 11 כפרני עבראי „hebräische Dörfer" = עִיֵּי הָ' statt עיי העברים. טלמס oder טלמץ (ברא Gn 1, 1; 2, 3 4) ist vielleicht das griechische Verbum θεμελιόω. — Von der Literatur nennen wir noch: Winer, De versionis Pentateuchi Samaritanae indole, Lipsiae 1817; Kohn, Samaritanische Studien. Beiträge zur samaritanischen Pentateuchübersetzung und Lexikographie, Breslau 1868; Kahle, Textkritische und lexikalische Bemerkungen zum samaritanischen Pentateuch, Leipzig 1898.

128. Die samaritanische Übersetzung war sicher schon zur Zeit des Origenes vorhanden. Vermutlich ist sie aber noch viel älter, und die Angabe der Samaritaner selbst, wonach sie um das Jahr 20 v. Chr. von einem samaritanischen Priester Nathanael verfaßt wurde, kann immerhin auf Wahrheit beruhen.

In der Hexapla kommen für den Pentateuch etwa dreiunddreißig Bemerkungen vor, die mit dem Zusatz τὸ Σαμαρειτικόν eingeführt werden. Davon stimmen sechsunddreißig mit der samaritanischen Übersetzung in der Londoner Polyglottenbibel überein, z. B. Gn 49, 15 καὶ ἔστι γεωργὸς ὑπηρετεῖν, והוה לאריס פרנס, Nm 29, 1 ἡμέρα ἀκουστή, יומה אשמעה. Wenn also Origenes eine schriftliche Übersetzung der Samaritaner, sei es im Original oder in einer griechischen Version, benutzen konnte, so hat sie jedenfalls dem Bedürfnis des gewöhnlichen Volkes gedient, dem die synagogale Lesung im hebräischen Original nicht verständlich war. Dieses Bedürfnis war aber bei den Samaritanern so alt wie die öffentliche Lesung des Pentateuchs selbst (siehe § 130). Da vermutlich die Übertragung in die samaritanische Volkssprache anfangs mündlich geschehen ist und dies auch noch fortgesetzt ward, als bereits eine schriftliche Übersetzung bestand, so war es möglich, daß neugehörte Übertragungen der vorhandenen schriftlichen als Glossen beigefügt wurden. Aus inneren Gründen ist es demnach wohl wahrscheinlich, daß die Übersetzung schon in vorchristlicher Zeit geschrieben ist. Da es nun keinerlei sonstige Nachricht über die Entstehung der geschriebenen Übersetzung gibt, so erscheint das Zeugnis der Samaritaner, das sich in einem Briefe findet, den die Vorsteher der samaritanischen Gemeinde zu Nablus im Jahre 1811 an den französischen Gelehrten Silvestre de Sacy geschrieben haben, annehmbar. Daneben wird freilich auch die Ansicht vertreten, daß die samaritanische Übersetzung in nachchristlicher Zeit, etwa im 3. oder doch wenigstens im 1. christlichen Jahrhundert entstanden sei.

129. Die samaritanische Übersetzung kann demnach als ein wenn auch indirektes Zeugnis dafür gelten, daß der Text der fünf Bücher Moses'

seit dem Ende der vorchristlichen oder doch seit früher christlicher Zeit nicht wesentlich beeinträchtigt worden ist.

Als Abbild des samaritanisch-hebräischen Pentateuchs, der noch im Original vorliegt, würde die Übersetzung für die Überlieferungsgeschichte nur untergeordnete Bedeutung haben, wenn nicht die Handschriften jenes Originals erst aus dem 13. Jahrhundert n. Chr. stammten. Da aber die Übersetzung sicher wenigstens tausend Jahre älter ist und die Entstellungen in ihr zu erkennen sind, so gibt sie uns einen brauchbaren Maßstab zur Beurteilung, inwieweit der überlieferte Text der mosaischen Schriften seine Integrität bewahrt hat. Nach diesem Maßstabe zu schließen haben aber die fraglichen Bücher inhaltlich keine Veränderung erlitten, und die ihnen widerfahrene Einbuße in kritischer Hinsicht ist nicht derart, daß dadurch ihre Gestalt wesentlich eine andere geworden wäre.

3. Aramäische Übersetzungen
des Alten Testamentes.

130. Wie bei den Alexandrinern und den Samaritanern, so führte auch bei den babylonischen und palästinensischen Juden die Unkenntnis der heiligen Sprache zur Notwendigkeit, dem Volke die liturgischen Lesungen der Heiligen Schrift in die Landessprache zu übersetzen. Die Übertragung geschah anfangs nur mündlich, ward aber später aufgezeichnet und erhielt den Namen Targum.

Zu welcher Zeit sich das Bedürfnis einstellte, für die Juden in Babylonien und Palästina den biblischen Text zum Zwecke der Vorlesung in die aramäische Landessprache zu übersetzen, kann mit absoluter Genauigkeit nicht angegeben werden. Die einstimmige Überlieferung der Juden sowie christliche Exegeten, z. B. Cornelius a Lapide, Menochius, Tirinus, lehren bis in die Gegenwart herein, daß Neh 8, 8 zum erstenmal eine Übertragung des Pentateuchtextes, und zwar eine mündliche Verdolmetschung ins Aramäische beim Gottesdienst erwähnt sei. Diese Auffassung kann nicht richtig sein. Das Hebräische war nämlich in der nachexilischen Zeit noch jahrhundertelang allgemein in Palästina bekannt, wie die späteren kanonischen Bücher des Alten Testamentes bis herab auf die Sprüche des Jesus Sirach und das erste Makkabäerbuch beweisen, und selbst im letzten vorchristlichen Jahrhundert war es noch nicht ganz als Volkssprache verschwunden; denn sonst hätte der Verfasser der sog. Psalmen Salomons, die dem letzten Jahrhundert v. Chr. angehören, seine Lieder, durch die er doch auf das Volk wirken wollte, nicht in hebräischer Sprache geschrieben. Und überhaupt ist an der Stelle Neh 8, 8 nicht von einer „Übersetzung" des Gesetzes die Rede, sondern nur von einer „Auslegung" des Wortlautes, denn die Leviten „erklärten" das Gesetz und „gaben Einsicht" in dasselbe.

Um die Zeit Christi war als Landessprache an die Stelle des Hebräischen das Aramäische getreten. Daher las der Vorleser in der Synagoge den biblischen Text zuerst in hebräischer Sprache und übersetzte ihn dann sofort ins Aramäische. In dieser Weise wurde auch später, in einigen Ländern bis weit ins Mittelalter hinein, die synagogale Lesung vollzogen, und noch jetzt gibt es alte Handschriften, in denen diesem Brauche gemäß jeder Vers erst hebräisch, dann aramäisch

niedergeschrieben ist. Die schriftliche Aufzeichnung ist aber erst erfolgt, nachdem man sich längere Zeit mit der mündlichen Überlieferung begnügt hatte. Nach glaubwürdiger jüdischer Tradition war eine aramäische Übersetzung des Buches Job zur Zeit Gamaliels des Älteren, des Lehrers des hl. Paulus, vorhanden, und es ist als sicher anzunehmen, daß zur Zeit Gamaliels auch von andern Büchern Übersetzungen existiert haben, da das Buch Job nicht das am meisten gelesene Buch der Heiligen Schrift war.

Es liegt im Wesen des biblischen Textes, daß vielfach wegen des schwierigen Wortlautes ein einfaches Vorlesen oder eine einfache Übersetzung dem Volke nicht viel Nutzen bringt. Dies wußten auch die Synagogenvorleser in alten Zeiten und verbanden daher öfters mit der Übersetzung die Erklärung (interpretierende Übersetzung), die sich bis zur vollständigen Paraphrase erweitern konnte. Unter Umständen wurde auch eine erläuternde Erzählung eingeflochten. Dieser interpretierende Charakter gehört jetzt zu dem Begriff des Targum, wie die aramäischen Volksübersetzungen gewöhnlich genannt werden (aram. תַּרְגֵּם = übersetzen, reden in einer Versammlung [ὁμιλεῖν], erklären; davon תַּרְגּוּם Übersetzung, erklärende Übersetzung = תּוּרְגְּמָן, das auch den „Übersetzer" bezeichnet, arabisch ترجمان, ترجمان, ترجمان, woraus die Form „Dragoman" entstanden ist). Ein richtiges Targum darf nach dem Sinne der Juden gar nicht bei dem Wortlaut bleiben, sondern muß denselben verändern, wenn dadurch in der andern Sprache der richtige Sinn erst klar wird (siehe Levy, Chaldäisches Wörterbuch s. v. צוּרָא).

Die Sprache, in der die Targumim vorgetragen wurden, war das Aramäische, von dem oben § 62 die Rede war. Es galt so sehr als Kennzeichen der Targumim, daß selbst die aramäisch geschriebenen Abschnitte des Alten Testamentes in der Mischna (Jadajim 4, 5) kurzweg תַּרְגּוּם genannt werden. In den geschriebenen Übersetzungen hat sich das Aramäische grammatisch vom Einfluß des Hebräischen reiner bewahrt; dagegen hat es den äußeren Verhältnissen der Juden entsprechend eine große Menge von Fremdwörtern aufgenommen, deren Zahl um so größer wird, je später ein Targum abgefaßt ist. Sehr willkürlich und inkonsequent ist die Punktation des ursprünglich vokallosen Textes. Mit Vokalen versehen wurden die Targume erst später, und zwar zunächst mit der superlinearen (babylonischen) Vokalisation, die wiederum durch die tiberiensische Punktation des hebräischen Textes ersetzt wurde. Ein einheitliches Verfahren wurde hierbei nicht angewandt, so daß diese Art der Vokalisierung regellos ist. Sie ist vorherrschend in den gedruckten Targumen, soweit diese überhaupt vokalisiert sind. Die superlineare Vokalisation blieb bei den jemenischen Juden in Gebrauch und ist in neuerer Zeit in mehreren Drucken durchgeführt. (Merx, Bemerkungen über die Vokalisation der Targume: Verhandlungen des 5. internationalen Orientalistenkongresses zu Berlin 1881, II 1, Berlin 1882, 142. Derſ., Chrestomathia targumica, Berlin 1888. ZAW 1900, 148. Dalman, Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch[2], Leipzig 1905, 72 ff.)

131. Von den geschriebenen Targumim sind erhalten: 1. das Targum des Onkelos zum Pentateuch, 2. das Targum des Jonathan zu den (früheren und späteren) Propheten, 3. das anonyme Targum zu den Psalmen, den Sprichwörtern und zu Job, 4. das gleichfalls namenlose Targum zu den sog. fünf Rollen (Hoheslied, Ruth, Klagelieder, Prediger, Esther), 5. das

zweite Targum zu Esther (תַּרְגּוּם שֵׁנִי), 6. das Targum zur Chronik, 7. das Targum von Jerusalem zum Pentateuch in dreifacher Gestalt: das erste jerusalemische Targum zum Pentateuch (das Targum des Pseudo-Jonathan), das zweite jerusalemische Targum zum Pentateuch (das Fragmententargum), das dritte jerusalemische Targum zum Pentateuch, das sich nur auf einige Verse erstreckt.

In der angegebenen Reihenfolge stellen diese Schriften auch eine geschichtliche Aufeinanderfolge dar, die jedoch insofern schwankend ist, als die chronologische Ordnung der unter Nr 3—7 aufgezählten Targume im einzelnen nicht mit Sicherheit bestimmt werden kann. Ihre handschriftlichen Texte, die gewöhnlich den entsprechenden hebräischen beigegeben sind, reichen nicht über das 12. Jahrhundert hinauf. Die ersten Druckausgaben der Targume sind: das Targum des Onkelos mit dem hebräischen Pentateuch und dem Kommentar des Raschi zu Bologna 1482, 2°; das Targum zu den früheren Propheten mit dem hebräischen Text und den Kommentaren von Kimchi und Levi, dem Sohne Gersons, zu Leiria (in Portugal) 1494, 2°; das Targum zu den früheren und späteren Propheten in der ersten Bombergschen rabbinischen Bibel von 1518; in derselben Bibel das Targum zu den Psalmen, Sprichwörtern, Job und den Quinque megilloth (die Psalmen waren jedoch schon vorher separat veröffentlicht, und zwar von dem Dominikaner Augustinus Justiniani: Psalterium Hebraeum, Graecum, Arabicum et Chaldaicum cum tribus latinis interpretationibus et glossis, Genovae 1516); das zweite Targum zu Esther ebenfalls in der Bombergschen rabbinischen Bibel von 1518; das Targum zur Chronik, Augsburg 1680; das erste jerusalemische Targum zum Pentateuch, fälschlich Targum des Jonathan genannt, zu Venedig 1591; das zweite jerusalemische Targum zum Pentateuch (Fragmente) in der erwähnten Bombergschen Bibel von 1518. Ferner sind die Targume gedruckt in der Pariser und Londoner Polyglottenbibel; in der Complutenser Polyglotte ist nur Onkelos erschienen, in der Antwerpener fehlen das erste und das zweite jerusalemische Targum zum Pentateuch, das Targum zu den Sprichwörtern, dem Hohenliede und den Klageliedern; das Targum zur Chronik enthält natürlich keine von den genannten Polyglottenbibeln. Von den Büchern Esdras, Nehemias und Daniel sind keine Targume bekannt. — Die mannigfachen Ausgaben sind verzeichnet bei Petermann, Brevis linguae chaldaicae grammatica, Carolsruhae et Lipsiae 1872, 82 ff; siehe ferner die in § 130 erwähnte Schrift von Merx über die Vokalisation der Targume; Dalman, Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch. Ausgaben aus neuerer Zeit sind: Lagarde, Prophetae Chaldaice, Lipsiae 1872 (Abdruck des Codex Reuchlinianus in Karlsruhe, der im Jahre 1105 geschrieben ist); Derſ., Hagiographa Chaldaice, Lipsiae 1873 (aus der ersten Bombergschen rabbinischen Bibel; das Targum zur Chronik aus der Erfurter Handschrift, aus der die erste Ausgabe zu Augsburg 1680 stammt); Berliner, Targum Onkelos. I. Text (nach der Ausgabe von Sabbioneta 1557), Berlin 1884; II. Noten, Einleitung und Register, ebd. 1884; David, Das Targum scheni zum Buche Esther, Berlin 1898; Ginsburger, Das Fragmenten-Targum (Thargum Ieruschalmi zum Pentateuch), Berlin 1899 (enthält das zweite jerusalemische Targum zum Pentateuch sowie Stücke, die als drittes jerusalemisches Targum zum Pentateuch bezeichnet werden; siehe auch ZDMG 1903, 68; 1904, 374); Prätorius, Das Targum zum Buche Josue in jemenischer Überlieferung, Berlin 1899; Derſ., Das Targum zum Buche der Richter in

jemenischer Überlieferung, ebd. 1900; Silbermann, Das Targum zu Ezechiel. Nach einer südarabischen Handschrift, Straßburg-Leipzig 1902 (enthält Kap. 1—10); Wolfsohn, Das Targum zum Propheten Jeremias in jemenischer Überlieferung, Halle-Leipzig 1902 (enthält Kap. 1—13); Ginsburger, Pseudo-Jonathan (Thargum Jonathan ben Usiel zum Pentateuch), Berlin 1903; Levy, Das Targum zu Koheleth nach südarabischen Handschriften, Breslau 1905; Monumenta Iudaica. Prima pars. Bibliotheca Targumica. Aramaia. Die Targumin zum Pentateuch, Wien und Leipzig 1906 ff; Altschueler, Die aramäischen Bibelversionen. I. Genesis: Orbis antiquitatum, Wien 1909; Gollancz, The Targum of the Song of Songs etc., London 1908. — Auszüge aus Targumen sind auch in Chrestomathien veröffentlicht, z. B. bei Beelen, Chrestomathia rabbinica et chaldaica, Lovanii 1841—1843; Kaerle, Chrestomathia targumico-chaldaica, Viennae 1852; B. Fischer, Talmudische Chrestomathie, Leipzig 1884; Merx, Chrestomathia targumica.

Über Targume handeln: Cornill, Das Buch des Propheten Ezechiel, Leipzig 1886, 110 ff; ZAW 1887, 177; 1900, 148; Techen, Das Targum zu den Psalmen I, Wismar 1896, II ebd. 1907; Theologische Studien und Kritiken 1901, 351; Vierteljahrsschrift für Bibelkunde 1903, 274; Dalman a. a. O. (Sprache und Ausgaben); Marmorstein, Studien zum Pseudo-Jonathan-Targum, Preßburg 1905; Neumark, Lexikalische Untersuchungen zur Sprache der jerusalemischen Pentateuchtargume, Berlin 1905; Brederek, Konkordanz zum Targum Onkelos, Gießen 1906 (eine sehr wichtige Arbeit).

132. Targum des Onkelos ist der Titel der ältesten aramäischen Übersetzung des Pentateuchs. Sie folgt ihrer hebräischen Vorlage treu und gibt sie an den meisten Stellen wörtlich wieder.

Im babylonischen Talmud und in der Thosephtha ist einigemal die Rede von einem Proselyten Onkelos. Diesem wird an einer Stelle die Abfassung des jetzt seinen Namen tragenden Targums zum Pentateuch zugeschrieben: „Das Targum des Gesetzes verfaßte Onkelos, der Proselyt, nach der Unterweisung von R. Eliezer und R. Josue" (Talm. Megill. 3a). Die Nachricht kann an und für sich betrachtet Anspruch auf Glaubwürdigkeit erheben, verliert ihn aber, wenn folgendes in Erwägung gezogen wird. Der Talmud von Jerusalem bringt dieselbe Notiz, nur hat er anstatt des Namens Onkelos den Namen Aquilas: „Aquilas, der Proselyt, übersetzte das Gesetz nach der Unterweisung von R. Eliezer und R. Josue" (siehe Morinus, Exercitationes biblicae 341). Hieraus geht hervor, daß die Notiz im babylonischen Talmud einfach eine Wiederholung der Nachricht aus dem Talmud von Jerusalem ist und ihr daher keine Glaubwürdigkeit zugesprochen werden darf. Das Altertum kennt somit den Namen des Verfassers jenes Targums nicht, das jetzt unter dem Namen Onkelos geht, und in der jüdischen Tradition begegnet er (abgesehen von der erwähnten Stelle im babylonischen Talmud) für jenes Targum erst im 9. Jahrhundert. Daß dieses Targum dem Onkelos zugeschrieben wurde, dazu hat am meisten Raschi († 1105) beigetragen. In den ältesten Druckausgaben fehlt der Name Onkelos; in der ersten Bombergschen rabbinischen Bibel von 1518 findet er sich, und erst nach dieser Zeit ist er für die Editionen gebräuchlich geworden. Die Bezeichnung „Targum des Onkelos" kann daher nur ein Titel bleiben, durch den das älteste Targum bequem von späteren unterschieden wird. Auch ist die Ansicht geäußert worden, תרגום אונקלוס sei nur eine falsche Auflösung

der Abkürzung ת"א (= תרגום ארמי). Die Angabe der Thosephtha, der Proselyt Onkelos sei ein Zeitgenosse und Freund Gamaliels des Älteren gewesen, hat demnach für die Bestimmung des Autors unseres Targums keine Bedeutung und ebensowenig die Angabe des babylonischen Talmuds, Onkelos habe seine Übersetzung nach der Unterweisung des R. Eliezer und R. Josue verfaßt; denn Gamaliel starb sicher vor dem Jahre 70 n. Chr., vielleicht schon vor dem Jahre 60, R. Eliezer und R. Josue aber lebten nach dem Jahre 100. Onkelos kann daher schwerlich ein Freund Gamaliels des Älteren und zugleich noch Schüler von R. Eliezer und R. Josue gewesen sein.

Die schriftliche Fixierung unseres Targums reicht in hohe Zeit hinauf. Eine direkte Nachricht darüber gibt es zwar nicht, doch rechtfertigen es verschiedene Eigenschaften des Targums, dasselbe in das 1. christliche Jahrhundert zu versetzen. Seine Sprache steht dem Aramäisch des Alten Testamentes nahe, obschon es eine Anzahl griechischer Wörter enthält. Die exegetische Auffassung, die ihm zu Grunde liegt, nähert sich jener, die der alexandrinischen Übersetzung eigen ist, weshalb auch keine Polemik gegen das Christentum bemerkbar ist. Infolgedessen werden Stellen, die von den Christen messianisch erklärt werden, auch im Targum des Onkelos messianisch gedeutet. Wäre das Targum später niedergeschrieben, etwa im 5. Jahrhundert, so würde eine solche messianische Deutung zweifellos verwischt sein; denn die literarische Kontroverse zwischen Juden und Christen war schon im 2. Jahrhundert ziemlich heftig.

Die älteste syrische Übersetzung des Alten Testamentes, die Peschittho, ist vom Onkelostargum abhängig und weist somit auf die frühe Entstehung desselben hin. Das Targum des Onkelos ist in Palästina entstanden, kam jedoch zuerst in Babylonien zur Anerkennung, wo es Änderungen in der Orthographie und im Ausdruck erlitt. Es folgt treu der hebräischen Vorlage, z. B. Gn 2, 2 ושיצי יי ביומא שביעאה עיבידתיה דעבד ונח ביומא שביעאה מכל עיבדתיה דעבד. Der Anschluß an dieselbe geht so weit, daß der Priestersegen Nm 6, 24—26 nicht übersetzt ist. Zuweilen wird der hebräische Text erklärend wiedergegeben, z. B. Gn 1, 31; 2, 18 טוב für תקין, 3, 5 אלהים für רברבין, 2, 7 נשמת חיי) באדם לרוח ממללא) והוה „der Hauch des Lebens wurde in Adam zur sprechenden Seele". Mitunter wird der Text durch Umschreibung erläutert, z. B. Ex 2, 25 וגלי קדם יי שעבודא דבני ישראל ואמר במימריה למיפרקהון יי „es war Gott die Unterjochung der Israeliten bekannt, und er versprach, sie durch seine Offenbarung (memra) zu befreien". Zur Erläuterung wird der Übersetzung auch etwas hinzugefügt. So wird zu der Drohung Ex 20, 5, daß Gott die Sünden der Väter an den Kindern bestrafen wolle, bemerkt: כד משלמין בניא למחטי בתר אבהתהון „wenn die Kinder die Sünden der Väter nachahmen". Das Protoevangelium Gn 3, 15 lautet: ודבבו אשוי בינך ובין אתתא ובין בנך ובין בנהא הוא יהא דכיר מה דעבדת ליה מלקדמין ואת תהי נטר ליה לסופא „Feindschaft will ich setzen (setze ich) zwischen dir und zwischen dem Weibe und zwischen deinen Söhnen und zwischen seinen Söhnen; er (der Sohn) wird eingedenk sein, was du ihm von Anfang an getan hast, und du wirst ihm nachstellen bis zum Ende". Wie an letzterer Stelle, so gibt Onkelos auch sonst bei Prophezeiungen die messianische Deutung ohne Anstand: Gn 49, 10 לא יעדי עביד שולטן מדבית יהודה וספרא מבני בנוהי עד עלמא עד דייתי משיחא דדילה היא מלכותא וליה ישתמעון עממיא „nicht wird aufhören

ein Regent bei denen aus dem Hause Judas und der Lehrer bei den Söhnen seiner Söhne auf immer, bis daß kommt der Messias, dem die Herrschaft gebührt, und dem die Völker gehorchen"; Nm 24, 17 חזיתיה ולא כען סכיתיה וליתיהי קריב כד יקום מלכא מיעקב ויתרבא משיחא מישראל יקטיל רברבי מואב וישלוט בכל בני אינשא, „ich sehe ihn, aber noch nicht; ich schaue ihn, aber er ist nicht nahe; wenn aufsteht der König aus dem Hause Jakobs und geweiht wird der Messias aus Israel, so tötet er die Fürsten von Moab und herrscht über alle Menschenkinder". Die Gottesnamen sind häufig umschrieben; wir nennen hier die Umschreibung durch יקרא „Herrlichkeit", שכינתא (שכינתה) „Glorie", מימרא „das Wort, das persönliche Wort": יקרא דיי (für das Tetragrammaton wie auch für אלהים ist meistens das Zeichen יי gesetzt; steht im Hebräischen יהוה אלהים, so wird im Targum der zweite Name belassen: יי אלהים, z. B. Gn 3, 8 קל מימרא דיי אלהים für קול יהוה אלהים), שכינתא יי, מימרא דיי. An einigen wenigen Stellen der gedruckten Texte ergeht sich die Übersetzung in breiter Paraphrase; doch scheinen hier Interpolationen aus einem späteren Targum stattgefunden zu haben. Wenn in vielen Einzelheiten eine Übereinstimmung mit der Septuaginta zutage tritt, so ist dies vielleicht mehr der gemeinschaftlichen und unverfälschten jüdischen Tradition als dem Gebrauch des griechischen Textes zuzuschreiben.

Die vorstehenden Zitate sind nach der Ausgabe von Berliner gegeben, da die von Sabbioneta (1557) nicht zur Verfügung stand. Die Stellen des Talmud und der rabbinischen Literatur, die über Onkelos handeln, siehe bei Morinus, Exercitationes biblicae 340 ff. (Zuckermandel, תוספתא usw., Pasewalk 1881; Trier 1882. Singer, Onkelos und das Verhältnis seines Targums zur Halacha, Berlin 1881. Berliner, Targum Onkelos II. Luzzatto, Philoxenus, sive de Onkelosi chaldaica Pentateuchi versione, dissertatio hermeneutico-critica, Cracoviae 1895.)

133. Targum des Jonathan ist der Titel eines Targums zu den früheren und späteren Propheten, d. h. zu Josue, Richter, den Büchern Samuels und der Könige und zu den prophetischen Büchern mit Ausnahme des Propheten Daniel. Es schließt sich im ganzen ziemlich eng an den hebräischen Text an, wird aber stellenweise auch zur Paraphrase.

Das Targum zu den früheren und späteren Propheten wird vom Talmud dem Jonathan ben Uziel, einem Schüler Hillels des Älteren, der ein Zeitgenosse Jesu war, beigelegt. Die Art und Weise, wie der Talmud diese Nachricht mitteilt (Megilla 3a; vgl. Baba bathra 134a; Sukka 28a), berechtigt dazu, ihren geschichtlichen Charakter zu verwerfen und die Bezeichnung „Targum des Jonathan" ebenfalls als einen Titel für das Targum zu den Propheten aufzufassen. Wahrscheinlich wird, abgesehen vom Talmud, erst im 11. Jahrhundert das Targum zu den Propheten unter dem Namen des Jonathan angeführt. Das Prophetentargum ist oft von dem Targum des Onkelos abhängig, woraus folgt, daß es zeitlich später anzusetzen ist als das des Onkelos. Es gehört jedoch noch in frühe Zeit und ist nicht lange nach der Abfassung des Onkelostargums entstanden. Hierauf weist die Sprache hin, die dem Aramäischen des Alten Testamentes nahesteht und dem Targum des Onkelos enge verwandt ist; vor allem jedoch die Beschaffenheit der Übersetzung selbst, die von feindseligen Anschauungen gegen das Christentum noch nicht beeinflußt ist; denn der Text wird hier ebenso wie bei Onkelos ohne alle Rücksicht auf die einseitigen

oder polemischen Bestrebungen, welche die Juden seit dem 2. Jahrhundert verfolgten, im Geiste des Glaubens wiedergegeben. So heißt es 1 Sm 2, 10 וירבי מלכות משיחיה „er wird die Herrschaft seines Messias aufrichten"; Mich 5, 1 ואת בית לחם אפרת כזעיר הויתא לאיתמנאה באלפיא דבית יהודה מיניך קדמי יפוק משיחא למיהוי עביד שולטן על ישראל ודשמיה אמיר מלקדמין מיומי עלמא „und du, Bethlehem Ephrata, fast zu klein bist du, um unter den Tausenden des Hauses Juda mitgezählt zu werden; aus dir wird vor mir der Messias hervorgehen, um Träger der Herrschaft zu sein über Israel; sein Name ist von Anfang an gesagt, seit den Tagen der Ewigkeit"; ebenso Is 7, 14 הא עולמתא מעדיא „siehe, die Jungfrau empfängt"; 11, 1 ויפוק מלכא מבנוהי „und ein König ersteht aus den Söhnen Isais, und der Messias erwächst aus den Söhnen seiner Söhne"; 11, 6 ביומוהי דמשיחא דישראל יסגי שלמא בארעא „in den Tagen des Messias von Israel wird der Friede auf Erden gemehrt". Daß daneben im zweiten Teil des Buches Isaias der עבד יהוה nicht überall messianisch gedeutet wird, kann nicht als christenfeindlicher Charakter einer späteren Zeit gelten. Die Übersetzungsweise ist weniger buchstäblich als die bei Onkelos, wie schon die oben angegebenen Stellen zeigen; vielmehr verdeutlicht das Prophetentargum den Text öfter durch Einschiebsel, z. B. 1 Sm 9, 7 אם מקביל ממיך „wenn er Geld annähme", oder umschreibt ihn, wie ebd. V. 16 ארי לעי קדמיי דוחקא דעמי וארי עלת קבילתהון לקדמיי „denn offenbar ist vor mir die Bedrängnis meines Volkes, denn ihr Rufen ist zu mir gedrungen"; Is 7, 2 איתחבר מלכא דארם עם מלכא דישראל „verbündet ist der König von Syrien mit dem König von Israel"; Is 6, 6 ממלל „Wort" statt „Kohle". Für ältere geographische Namen setzt es die zu seiner Zeit üblichen, so מיפס „Memphis" statt נֹף Os 9, 6 bzw. נֹף Is 19, 13; Jer 2, 16; 44, 1; 46, 14 19; Ez 30, 13 16; טאניס „Tanis" statt צֹעַן Is 19, 11 13; Ez 30, 14; טניס Is 30, 4; אלכסנדריא statt נֹא Jer 46, 25; Ez 30, 14—16; נא אָמוֹן Nah 3, 8. Allein dies ist dem Geiste des Judentums zur Zeit Christi durchaus eigentümlich und findet sich mehr oder weniger schon in der Septuaginta. Auch zeigt sich die freiere Übertragungsweise nicht so sehr bei den geschichtlichen als bei den prophetischen Büchern, so daß sie durch den Zweck des Targums, dem ungebildeten Volke zu dienen, leicht erklärlich wird. Es bleibt demnach durchaus glaublich, daß das Targum zu den Propheten in der von den Juden angegebenen Zeit, d. h. im 1. christlichen Jahrhundert verfaßt worden ist. Allerdings finden sich Erweiterungen im Text, die ganz einer späteren jüdischen Sitte entsprechen und daher auf eine jüngere Zeit hinweisen. So wird Ez 16, 3 übersetzt ותימר כדנן אמר אדני אלהים ליתבי ירושלם תותבתכון וילדתכון מארע כנענאי תמן אתגליתי על אברהם אבוכון בין בתריא והודעתיה דאתין נחתין למצרים בדרע מרמם אנא פריק יתכון ובזכות אבהתכון אנא מתריך מן קדמיכון ית אימוראי ומשיצי ית חיתאי „und sprich: so spricht Gott der Herr zu den Bewohnern von Jerusalem: euer Wohnen und eure Abstammung ist aus dem Lande der Kanaaniter; dort habe ich mich eurem Vater Abraham zwischen Opferstücken offenbart und ihm zu wissen getan, daß ihr nach Ägypten ziehen würdet; mit erhobenem Arme würde ich euch erretten, und um der Gerechtigkeit eurer Väter willen würde ich von eurem Angesicht weg die Amoriter vertreiben und die Hethiter vernichten". Allein solche Stellen sind als Interpolationen anzusehen, dergleichen das spätere Judentum in älteren Schriften viele vorgenommen hat. Manche derselben werden von Kimchi ausdrücklich als Zusätze bezeichnet; andere haben in den Handschriften die Bemerkung תוספתא augmenta, andere den

Zusatz תרגום אחר interpretatio altera; oft stehen auch zwei Übersetzungen im Text nebeneinander: Jer 8, 21 אתחפיאר אפי איכרום ארכמין כקדרה „mein Antlitz ist mit Ruß bedeckt, ich bin schwarz wie ein Topf", für קַדְרָתִי. Es wird also noch einer sorgfältigen Textkritik bedürfen, ehe ein Endergebnis über den Ursprung des jetzigen Wortlautes aufgestellt werden kann.

Die gegebenen Beispiele sind den Prophetae Chaldaice von Lagarde entnommen. Im Codex Reuchlinianus finden sich mehrere Arten von Anmerkungen. Ausführlicher handeln darüber ZDMG 1874, 1; 1874, 157 319 und Dalman, Grammatik des jüdisch-paläst. Aramäisch 15 f. Die Stellen des Talmud und der rabbinischen Literatur über Jonathan ben Uziel siehe bei Morinus, Exercitationes biblicae 318 ff.

134. Die übrigen Targumim sind in späterer Zeit entstanden und schweifen weit von der einfachen Übersetzung bis zur Auslegung in jüdischem Sinne ab; aber auch so noch sind sie bei der Frage nach der Unverfälschtheit des alttestamentlichen Textes nicht ohne Bedeutung.

Von drei Targumim zu den Hagiographen wird öfters ein Joseph der Schielende (der Blinde oder Rabbi Joseph, † 325) als Verfasser genannt; doch entbehrt diese Angabe wie auch die andere, daß Aquilas der Verfasser sei, jeder geschichtlichen Begründung. Immerhin aber mögen diese Targume auf alten Aufschreibungen beruhen, zumal da sehr oft der Ausdruck תא, d. i. תרגום אחר, mit einer zweiten oder dritten Auslegung der bezüglichen Stellen wiederkehrt. So freilich, wie sie jetzt vorliegen, stammen sie aus dem 6. und 7. Jahrhundert; denn es werden darin Örtlichkeiten genannt und Begebenheiten erwähnt, von denen vor 500 nicht die Rede sein konnte; der Talmud wird nicht nur angeführt, sondern geradezu der Heiligen Schrift gleichgestellt; die Sprache ist vollständig degeneriert und durch viele Fremdwörter entstellt. — Das Targum zu den Sprichwörtern schließt sich sehr eng an den Peschitthotext an und ist daher ein schätzbares Mittel zum Verständnis desselben; Paraphrase bietet es sehr wenig. Mehr Paraphrase ist stellenweise das Targum zu den Psalmen, bei dem sich auch das einseitig jüdische Bestreben zeigt, die messianischen Weissagungen aus der alttestamentlichen Zeitgeschichte zu erklären, z. B. Ps 19, 2: „Die, welche zum Himmel aufschauen, erzählen die Ehre des Herrn, und die Werke seiner Hände verkünden die, welche den Luftraum (אוירא = ἀήρ) durchforschen"; Ps 57, 3 lautet: „Ich bete vor Gott, dem Allerhöchsten und Starken, welcher der Spinne befahl, im Eingang der Höhle (איספלידא = σπηλάδιον) meinetwegen ein Gewebe anzubringen" (diese Legende hat der Mohammedanismus übernommen und auf Mohammed bezogen); Ps 2, 7: „Ich will von dem Bund künden, wovon der Herr gesprochen: lieb wie ein Sohn dem Vater bist du mir, rein, wie wenn ich heute dich geschaffen hätte"; Ps 22, 17 (Vulg. foderunt) hat das Targum dieselbe Lesart wie der masoretische Text. Das Targum zu Job enthält allerlei abgeschmackte Fabeln, in denen der rabbinische Geist des späteren starren Judentums recht gut zu erkennen ist. Die nämliche Weise der Auslegung und die Anwendung der Bibelworte auf spätere Verhältnisse wird in den „fünf Rollen" (Ruth, Klagelieder, Koheleth, Esther, Hoheslied) immer vorwiegender, so daß der biblische Ausdruck mitunter ganz verloren geht. Das Hohelied beginnt: „1. Lieder und Lobsprüche, die der Prophet Salomo, der König von Israel, im prophetischen Geiste vor dem Herrn, dem Herrscher über die ganze Welt, sprach. Zehn Lob-

lieder wurden in dieser Welt gesprochen, dieses Lied ist vorzüglicher als sie alle. Das erste Lied sprach Adam, als ihm seine Sünde vergeben wurde. . . . 2. Es sprach Salomo der Prophet: Gepriesen sei der Name des Herrn, der uns das Gesetz durch Moses den großen Lehrer gab, geschrieben auf zwei steinerne Tafeln, aber die sechs Traktate (סדר) der Mischna und den Talmud (die Gemara, gab er uns) durch das Sprechen (גירסא = γῆρυς, d. i. mündlich, durch die Tradition), und mit uns redete von Angesicht zu Angesicht, wie ein Mann, der seinen Freund küßt, ob der übergroßen Liebe, womit er uns mehr als die siebzig Völker liebt" usw. Das zweite Targum zu Esther (mit den deuterokanonischen Stücken) übertrifft das erste noch in dieser Art der Erläuterung, und nicht viel einfacher ist das Targum zur Chronik. — Die angeführten Beispiele sind gegeben nach den Hagiographa Chaldaice von Lagarde, ausgenommen Ps 57, 3, wo die Editio princeps den besseren Text hat. Siehe über die späteren Targume noch Morinus a. a. O. 335 ff; ZAW 1894, 109 ff (über das Targum zu den Sprichwörtern); Dalman a. a. O. 33 ff.

Das Targum von Jerusalem zum Pentateuch (= TH) ist keine einheitliche Größe, da von ihm in dreifacher Weise die Rede ist. Das erste jerusalemische Targum zum Pentateuch ist früher fälschlich Targum des Jonathan (Pseudo-Jonathan) genannt worden und umfaßt den ganzen Pentateuch. Das zweite (früher, d. h. als das erste unter dem Namen Jonathan ging, als Targum von Jerusalem bezeichnet) ist nur in Fragmenten erhalten und heißt daher Fragmententargum. Das erste und das zweite gehen mutmaßlich auf verschiedene Rezensionen ein und desselben Targums zurück; Morinus meint, der Verfasser des zweiten habe die Absicht gehabt, nur loci selecti zu erklären. Das dritte jerusalemische Targum zum Pentateuch besteht aus Fragmenten, die sich auf acht Verse aus der Genesis und auf zwei Verse aus dem Buche Exodus beziehen. — Bezüglich der Entstehungszeit des ersten und zweiten Targums sagt schon Morinus, daß sie erst nach dem Jahre 600 n. Chr. angesetzt werden könnten, eine Ansicht, welche die heutige Kritik über alle jerusalemischen Targume zum Pentateuch vertritt. Nach Form und Inhalt sind die jerusalemischen Targume denen zu den Hagiographen ähnlich. Sie geben keine Übersetzung des biblischen Textes, sondern eine weitläufige Umschreibung des Inhaltes, die ganz im abergläubischen, dünkelhaften Geiste des späteren Judentums gehalten ist; dabei ist der Text allenthalben von abgeschmackten Fabeln und Anekdoten unterbrochen, die zum Teil sehr schmutzigen Inhaltes sind. So heißt es nach manchem andern schon Gn 1, 16, Sonne und Mond seien erst gleich gewesen, dann aber habe der Mond die Sonne verleumdet und sei zur Strafe dafür unter dieselbe erniedrigt worden; 2, 15 werden die Worte „um ihn zu bauen und zu hüten" also wiedergegeben: „damit er das Gesetz beobachte und seine Vorschriften halte"; 4, 8 wird folgendermaßen illustriert: „Da sprach Kain zu seinem Bruder Abel: Laß uns beide aufs Feld gehen! Als sie nun beide aufs Feld gegangen waren, fing Kain an und sprach zu Abel: Ich sehe ein, daß die Welt aus Barmherzigkeit geschaffen worden ist, allein sie wird nicht nach Verdienst guter Werke regiert, und es wird parteiisch im Gericht verfahren; warum ist dein Opfer angenommen, meines aber nicht wohlgefällig aufgenommen worden? Da antwortete Abel und sprach zu Kain: Aus Barmherzigkeit ist die Welt geschaffen worden, und nach dem Verdienst guter Werke wird sie regiert, und parteiisch wird im Gericht nicht verfahren; weil das Verdienst meines Tuns besser und kostbarer als das des deinigen war, ist mein Opfer mit Wohlgefallen aufgenommen worden. Da

antwortete Kain und sprach zu Abel: Es gibt kein Gericht und keinen Richter und kein anderes Leben; die Gerechten erhalten keinen Lohn und die Bösen keine Strafe. Da antwortete Abel und sprach zu Kain: Es gibt wohl ein Gericht, und es gibt einen Richter, und es gibt ein anderes Leben, und es wird den Guten Lohn, den Bösen aber Strafe erteilt. Darüber nun stritten sie auf dem Felde, und es erhob sich Kain gegen seinen Bruder Abel und schlug ihm einen Stein in die Stirn, so daß er ihn tötete." 11, 1 heißt es: „Die heilige (hebräische) Sprache redeten sie, in der die Welt von Anfang an erschaffen worden"; Ex 2, 13 werden die beiden streitenden Juden Dathan und Abirom genannt; 2, 23 will der König von Ägypten durch das Blut der jüdischen Kinder von einer Krankheit genesen usw. Die messianischen Weissagungen sind nach den befangenen Ansichten des Judentums erklärt, ohne daß gerade eine Polemik gegen das Christentum zutage träte, so Gn 49, 10: „Nicht aufhören werden Könige und Fürsten aus dem Hause Juda, auch nicht Gesetzeslehrer aus seinem Abstamme, bis daß der König Messias kommt, sein jüngerer Sohn, um dessentwillen die Völker zerfließen." Die Sprache ist sowohl der Grammatik als dem Wortschatz nach ein buntes Gemisch; in der Flexion kommen syrische, talmudische, rabbinische Formen gleich häufig vor wie echt aramäische, und neben den semitischen Wörtern sind griechische, lateinische und persische nicht selten; so אוקיינוס ὠκεανός, אויר ἀήρ, פילגוס πέλαγος, סודרא sudarium, זונא zona. Derartige Fremdwörter wie auch mancherlei Erklärungen weisen auf eine späte Zeit hin. Kein Targum kann wohl nach dem 7. Jahrhundert entstanden sein, da sie alle auf unpunktierten Texten beruhen (siehe oben § 73 und Merx in den Verhandlungen des 5. internationalen Orientalistenkongresses II 1, 169); allerdings wäre es auch denkbar, daß der Autor des einen oder andern Targums den schon vorhandenen vokalisierten Text ignoriert hätte. — Die angegebenen Beispiele aus dem ersten und zweiten jerusalemischen Targum folgen dem Text im vierten Bande der Londoner Polyglottenbibel. Siehe auch Morinus, Exercitationes biblicae 321 ff 344. Eine Aufzählung der Stellen aller Targume, in denen vom Messias die Rede ist, siehe im Lexicon chaldaicum, talmudicum et rabbinicum von Buxtorff s. v. משח.

Aus den späteren Targumen ist nicht immer mit Leichtigkeit der Text zu erkennen, der den Bearbeitern vorlag; gleichwohl aber kommen darin Stellen vor, die für eine bestimmte Lesart zur Zeit ihres Entstehens sprechen und somit das kritische Material vermehren.

135. Den Targumim hat ein Text als Original gedient, der mit dem masoretischen inhaltlich durchaus übereinstimmt, so daß sie für die dogmatische Reinerhaltung desselben vom 1. bis zum 7. Jahrhundert unserer Zeitrechnung als Zeugen dienen können. Ebenso bestimmt geben aber die aramäischen Übertragungen auch dafür Zeugnis, daß der jetzige hebräische Text in Einzelheiten oft anders gelesen worden ist, als die Masoreten ihn kritisch festgestellt haben.

Bei Betrachtung des Urtextes, aus dem die Targumim geflossen sind, müssen selbstverständlich deren verkehrte oder willkürliche Auslegungen in Abzug gebracht werden. Geschieht dies, so findet sich in keinem irgendwie bedeutenden Punkt eine Verschiedenheit vom überlieferten hebräischen Text. Häufig aber zeigt das jeweilige Original kritische Abweichungen, deren Beschaffenheit aus den folgenden Beispielen klar wird. Im Setzen der Vokale gehen

die Targumim sehr oft ihren eigenen Weg, z. B. Jes 3, 12 נֹשִׁים = מרי חובא statt נָשִׁים, 14, 6 מְפַלֵּחַ = statt מְרַדֵּךְ (nach anderer Lesart מְרַדַּת), Jes 8, 9 אתמסרו ביד עממיא דרחימו = statt הִתְּנוּ, Mich 5, 3 ויתובון = statt וְיָשֻׁבוּ. Aber auch in der Buchstabenreihe finden sich viele Verschiedenheiten vom masoretischen Text, und zwar gewöhnlich in Übereinstimmung mit andern alten Zeugen, die hier namhaft gemacht werden sollen. Gn 2, 25 TH ויהון תרוויהון = וַיִּהְיוּ שְׁנֵיהֶם, LXX καὶ ἔσονται δύο, Sam. ורהוו משניהין, *Vulg.* et erunt duo; 4, 8 TH איתא ונפוק לאפי ברא = נֵלְכָה הַשָּׂדֶה, LXX διέλθωμεν εἰς τὸ πεδίον, Sam. נהלך לברה, *Vulg.* egrediamur foras; 18, 29 Onk. TH לא אעביד גמירא = לֹא אַשְׁחִית, LXX οὐ μὴ ἀπολέσω, Sam. לא אחביל, *Vulg.* non percutiam; 38, 3 Onk. TH וקרת = וַתִּקְרָא, Sam. וקרת (LXX, Vulg.); Ex 17, 2 TH הב = תְּנָה, LXX δός, Sam. הב, *Vulg.* da; Dt 32, 35 Onk. TH קדמי פורעניתא ואנא אישלים = לִי נָקָם וַאֲנִי אֲשַׁלֵּם (LXX ἀνταποδώσω), Röm 12, 19, Hebr 10, 30 ἐμοὶ ἐκδίκησις, ἐγὼ ἀνταποδώσω, *Vulg.* mea est ultio, et ego retribuam; Jos 9, 4 אזדודו = וַיִּצְטָיָדוּ, LXX ἐπεσιτίσαντο, *Vulg.* tulerunt sibi cibaria; 1 Sm 6, 18 אבנא = אֶבֶן, LXX ἕως λίθου; Prv 6, 10 מן יומא דהוה אדם = מֵאֲשֶׁר הָיָה אָדָם; Jes 64, 6 ומסרתנא = וַתְּמַגְּגֵנוּ, LXX καὶ παρέδωκας ἡμᾶς, *Vulg.* et allisisti nos; Jer 46, 25 על איתרגושת אלכשנדריאה = עַל הֲמוֹן נֹא (vgl. Ez 30, 15); Jes 6, 5 ודיני כנהור נפק = וּמִשְׁפָּטַי כָּאוֹר יֵצֵא, LXX καὶ τὸ κρῖμά μου ὡς φῶς ἐξελεύσεται, *Vulg.* et iudicia (tua) quasi lux egredientur; 13, 5 אנא סופיקית = אֲנִי מְלַכֵּךְ, LXX ἐγὼ ἐποίμαινόν σε, 13, 10 אן מלכך = אַיֵּה מַלְכֵּךְ, LXX ποῦ ὁ βασιλεύς σου, *Vulg.* ubi est rex tuus; Am 8, 8 כמי נהרא = כַּיְאוֹר, LXX ὡς ποταμός, *Vulg.* quasi fluvius. Mitunter finden sich im Targum auch zwei verschiedene Lesarten des Originals vereinigt, z. B. Gn 14, 5 TH[a] בהמתא = בְּהֵמָם, TH[b] בהון = בָּהֶם, LXX ἅμα αὐτοῖς, *Vulg.* cum eis; Jes 19, 18 קרתא בית שמש דעתידא למחרב „die Stadt Heliopolis, welche zerstört werden wird" (הַהֶרֶס und הַחֶרֶס). — Weiteres siehe bei Cap. 325 ff.

Das Ergebnis einer solchen Vergleichung ist, daß der hebräische Text auch in den ersten christlichen Jahrhunderten nicht diejenige kritische Stabilität hatte, in der die Masoreten ihn überkommen haben sollen, und daß also die spätere Ängstlichkeit in der Überlieferung keine Bürgschaft für die kritische Genauigkeit des nunmehr festgestellten Textes leistet.

4. Syrische Übersetzungen.

136. Seit den ältesten Zeiten des Christentums bewahrt die syrische Kirche die Heilige Schrift beider Testamente in ihrer Landessprache. Diese Übersetzung wird nach einheimischer Bezeichnung Peschitto (Peschittha) genannt.

Die syrische Kirche reicht mit ihren Anfängen in die apostolische Zeit hinauf. Die Apostelgeschichte berichtet (9, 22 ff; 11, 26) die Einführung des Christentums in Städten des westlichen Syrien. Wegen des Verkehrs zwischen Städten desselben Landes ist von vornherein zu vermuten, daß schon in der urchristlichen Zeit das Christentum nicht auf den hellenisierten Westen Syriens beschränkt blieb, sondern auch im Osten Anhänger fand. Das ist der historische Kern der Abgarlegende. Danach hat König Abgar von Edessa mit dem Heiland einen Briefwechsel geführt und ist von einem Jünger des Herrn zum Christentum bekehrt worden. Die Legende, die jedoch von Eusebius und

von Gelehrten bis in die neuere Zeit für eine vollständig historische Mitteilung gehalten wird, hat Eusebius nach Aufzeichnungen in den Archiven von Edessa in seine Kirchengeschichte aufgenommen. Sie muß also in Edessa mindestens im 3. Jahrhundert aufgeschrieben gewesen sein. Wenn sich aber in dieser Zeit in Edessa eine Legende über die Einführung des Christentums gebildet hatte, so muß das Christentum dort schon lange bestanden haben, kann also nicht etwa erst um 170 eingeführt sein, denn ein Zeitraum von hundert Jahren genügt nicht zur Bildung einer Legende wie der über Abgar. Daher ist es gerechtfertigt, die Verbreitung des Christentums in *ganz* Syrien in das 1. christliche Jahrhundert zu verlegen. Die syrische Kirche kam schnell zu reicher Entwicklung, so daß sie im 4. Jahrhundert bereits viele Millionen Anhänger zählte und der Christenheit große Lehrer und wunderbare Heilige gab. Ihre Blüte erstarb seit dem 5. Jahrhundert durch Einführung der nestorianischen, monophysitischen und monotheletischen Irrlehren, und seit dem 7. Jahrhundert litt das ganze Land unsäglich durch die vielen Kriege und Wanderungen, deren Schauplatz es wurde. Trotzdem erhielt sich aber neben den Nestorianern (namentlich in Ostsyrien; Hauptort in früherer Zeit Nisibis) und den Monophysiten (Jakobiten, sowohl in Ostsyrien als auch in Westsyrien; bedeutende Städte Edessa und Antiochien) noch immer die römisch-katholische Kirche, zu deren Anhängern stets die Maroniten des Libanon gezählt haben. Freilich wird auch die Ansicht vertreten, die Maroniten hätten lange Zeit dem Monotheletismus gehuldigt, und ihre Vereinigung mit Rom habe schon im 11. Jahrhundert begonnen und sei im 15. Jahrhundert vollständig durchgeführt gewesen. Nachdem für die Maroniten 1584 zu Rom von Gregor XIII. ein Kollegium gegründet worden war, traten gelehrte Maroniten wiederholt als Lehrer der orientalischen Sprachen zu Paris und Rom auf, so *Gabriel Sionita* und *Abraham Ecchellensis* im 17. und die verschiedenen *Assemani*, namentlich *Joseph Simon* und *Stephan Evodius*, im 18. Jahrhundert. Hauptsächlich durch diese Gelehrte ward die syrische Sprache und Literatur sowie die Bibelübersetzung in Europa bekannt. — Auch frühere Monophysiten und Nestorianer sind wieder mit der römisch-katholischen Kirche vereinigt, die Monophysiten als Katholiken des reinen syrischen Ritus, die Nestorianer als solche des syrisch-chaldäischen (oder chaldäischen) Ritus.

Die *syrische Sprache* ist ein aramäischer Dialekt, und zwar speziell die Sprache der christlichen Aramäer, d. h. der Bewohner des Libanons, der östlichen Tiefländer, wozu vor allem das alte Mesopotamien (das heutige el-Dschesire) gehört, und der Gegend über den Tigris hinaus östlich von Mossul bis nach Aserbeidschan, weshalb man das Syrische auch als die Sprache der mesopotamischen Christen definiert hat. Es ist enge verwandt mit dem Aramäisch, das zur Zeit Christi in Palästina herrschte. Eine Sonderheit des Syrischen ist das Präformativum ː für die 3. Person Sing. des Imperfekts. Die Aussprache zerfällt in eine östliche (nestorianische) und in eine westliche (jakobitische), die sich auch bei den Maroniten findet; so entspricht z. B. dem westsyrischen Vokal o (Zekofo) im Ostsyrischen ā, westsyrischem e im Ostsyrischen öfters i und westsyrischem u im Ostsyrischen ō oder u. Die ostsyrische Aussprache steht dem Aramäisch, das zur Zeit Christi in Palästina geltend war, näher als die westsyrische. Der stete Verkehr mit anders sprechenden Nationen brachte eine Menge Fremdwörter in den syrischen Ausdruck; besonders viele lieferte während der seleucidischen und oströmischen Herrschaft das Griechische, z. B. אסטרטיוטא στρατιώτης, ברם βῆμα, נמוסא νόμος, קלידא κλεῖδες;

selbst griechische Partikeln, wie אר ὥ, מן μέν, ארא ἄρα, גר γάρ, מלדון μᾶλλον, מלסטא μάλιστα, sind nach Form und Bedeutung herübergenommen worden. Geschrieben wird das Syrische mit einer vokallosen Konsonantenschrift von 22 Buchstaben, die in Handschriften und Drucken in dreifacher Form erscheint: a) die eckige, früher allgemein in Drucken verwendete Schriftart, das Serto (סרטא); b) das Estrangelo oder die Evangelienschrift (סרטא אונגליא, nach andern von στρογγύλος), aus der das Serto entstanden ist und die jetzt mehr in Drucken verwendet wird; c) die nestorianische Schrift, die dem Estrangelo näher steht als das Serto. Das Serto und Estrangelo sind die Schrift der Westsyrer (Jakobiten und Maroniten). Entstanden ist die syrische Schrift aus der palmyrenischen. Zur Bezeichnung der Vokale erhielt sie im 7. Jahrhundert bei den Nestorianern eine Punktation, die ursprünglich nur in der verschiedenen Verwendung eines einzigen diakritischen Punktes bestand, und im 8. Jahrhundert bei den Jakobiten Vokalzeichen, die den griechischen Buchstaben A, E, H (i), O, Y nachgebildet sind; beide Systeme werden in den Handschriften und Drucken nebeneinander angewendet.

Von syrischen Schriftwerken ist bis jetzt nur ein Teil bekannt geworden. Es gibt deren aber sehr viele, hauptsächlich theologischen und geschichtlichen Inhaltes, und auch an Übersetzungen aus den Schriften der griechischen Kirchenväter ist die syrische Literatur reich. Mit dem 2. christlichen Jahrhundert nämlich entwickelte sich in dem kleinen Lande, namentlich von Edessa und Nisibis aus, ein reiches geistiges Leben und eine rege schriftstellerische Tätigkeit, als deren letzter bedeutender Träger Gregorius Barhebräus im 13. Jahrhundert erscheint. Schon seit dem 12. Jahrhundert jedoch mußte das Syrische als gesprochenes Idiom der Ausbreitung des Arabischen weichen. Einige syrische Dialekte, die freilich der alten Sprache ziemlich fernstehen, haben sich in abgelegenen Gegenden bis in die Jetztzeit erhalten: am oberen Tigris im Gebirge Tur abdin, am Urmiasee, in Kurdistan und in der Nähe von Mossul. Die Bezeichnung Neusyrisch wird vor allem auf den Dialekt am Urmiasee angewandt. — Die gedruckte syrische Literatur ist nahezu vollständig verzeichnet bei Nestle, Syrische Grammatik[2], Berlin 1888 (Litteratura Syriaca 66 Seiten); ferner in der Orientalischen Bibliographie, seit 1887, und bei Brockelmann, Syrische Grammatik[2], Berlin 1905, 124 ff. Noch besonders zu nennen sind: Breviarium Chaldaicum, 3 Tle, Paris 1886—1887 (für die Syro-Chaldäer) und das in der Imprimerie catholique zu Beirut erschienene Brevier für den Klerus der Maroniten.

Zu den ersten syrischen Texten, die in Europa bekannt wurden, gehört die Bibelübersetzung. Von ihr erschien zuerst das Neue Testament 1555 auf Kosten des Erzherzogs Ferdinand zu Wien in zwei Quartbänden, herausgegeben von Widmanstadt. Im Jahre 1585 wurde der Psalter auf dem Berge Libanon in Folio mit arabischem Kommentar gedruckt. Das ganze Alte und Neue Testament ward ziemlich unkritisch in der Pariser Polyglotte 1645 und nicht viel besser in der Londoner Polyglotte 1657 herausgegeben. Seitdem erschien das Neue Testament öfter, namentlich in den Ausgaben von Trost 1621, Gutbir 1664, Leusden und Schaaf 1709, von Perkins zu Urmia 1846, wiederholt zu New York 1874, 1878, 1886; der Pentateuch von Kirsch 1787, die Psalmen (außer der genannten Ausgabe auf dem Libanon) von Gabriel Sionita zu Paris 1624, von Erpenius 1625, von Dathe 1768, von Weihbischof Joseph David zu Mossul 1877, von Nestle in mehreren Ausgaben 1879, von Barnes 1904; die ganze Bibel für die Lon-

doner Bibelgesellschaft von Lee 1823—1826, 4°, die Evangelien und die Apostelgeschichte für dieselbe schon 1815, 4°. Viel genannte Ausgaben sind die des Alten Testamentes zu Urmia 1852 und des Neuen 1846 (beide zugleich mit neusyrischem Text). Die 1908 im Lumenverlag in Wien gedruckte Pentateuchausgabe (Orbis antiquitatum. Peschita. I. Pentateuch; siehe auch BZ 1909, 380) gibt nur den Polyglottentext, der sich auch bei Lee findet. Von Bedeutung ist Ceriani, Translatio syra Pescitto Veteris Testamenti ex codice Ambrosiano sec. fere VI photolithographice edita, 4 Teile, Mediolani 1876 bis 1883 (die gegen diesen Text vorgebrachten Bedenken sind nicht begründet). Für die unierten Syro-Chaldäer gilt die dreibändige Ausgabe von den Erzbischöfen Joseph David (zu Damaskus) und Georg Ebed Jesu Khajjath (zu Amida), die in der Druckerei der Dominikaner zu Mossul hergestellt ist: Biblia sacra iuxta versionem simplicem, quae dicitur Pschitta. Tomus I, Mausili 1887, tomus II ebd. 1888; Novum Testamentum 1891. Die deuterokanonischen Bücher sind herausgegeben von Lagarde: Libri Veteris Testamenti apocryphi syriace, Lipsiae 1861. Handschriften der Peschittho reichen in frühe Zeit hinauf. Der unten besonders zu nennende Codex Syrus Sinaiticus gehört nach dem Urteil guter Kenner sicher dem 5., vielleicht schon dem 4. Jahrhundert an; desgleichen wird der sog. Codex Syrus Curetonianus in das 5. Jahrhundert versetzt. Eine datierte Handschrift der Peschittho, welche die Bücher Genesis, Exodus, Numeri und Deuteronomium umfaßt, gibt als ihre Entstehungszeit das Jahr 464 an (Wright, Catalogue of Syriac manuscripts in the British Museum P. 1, London 1870, 3, n. III), eine andere vom Propheten Isaias in der Schlußbemerkung das Jahr 459 (RB 1911, 83). Über Handschriften in Damaskus siehe Baumstark im OChr 1905, 321 ff. Siehe auch Pusey and Gwilliam, Tetraevangelium sanctum. Peschito versions of the Gospels, London 1901.

Der Name Peschittho (nach ostsyrischer Aussprache Peschittha, פשיטתא, scil. מפקתא) findet sich zuerst bei Moses Bar Cepha († 913). Von Barhebräus wird er als „einfach" gedeutet, weil die syrische Version der Feinheit der Übersetzung entbehre; nach anderer Auffassung bildet die „einfache" Übersetzung einen Gegensatz zur „sechsfachen" (der Hexapla) des Origenes. Weitere Deutungen sind: klar, wortgetreu (simplex, letztere Bezeichnung kann für die Peschittho nur in beschränkter Anwendung gelten), verbreitet (vulgata, scil. versio).

137. So wie die Peschittho jetzt vorliegt, gibt sie den hebräischen wie den griechischen Text der Heiligen Schrift wort- und sinngetreu, aber nicht buchstäblich wieder.

Nicht bloß in Drucken, sondern auch in den Handschriften zeigt die Peschittho einen sehr vernachlässigten Text, der der kritischen Nachhilfe sehr bedarf. Die Entstellungen rühren hauptsächlich von Verwechslung der im Syrischen ähnlichen Buchstaben und von sonstigen Unachtsamkeiten her, z. B. 1 Sm 17, 35 אקליתה statt אמיתה, Job 11, 16 תהדבר statt תתדכר, Ps 44, 20 באתרא תנינא statt באתרא דתנינא, Prd 12, 5 לבית עלמה statt לבית עלמה, Is 10, 5 דמחותי statt דחמתי, 10, 6 חלפא statt חנפא, 10, 14 בנחא statt בניעא, 11, 3 נדנח statt נריח, 14, 11 המית statt ומית, 30, 17 ערדא statt עררא, Nah 2, 2 מדברנא statt מבדרנא, Apg 20, 13 תסוס statt אסוס, 2 Thess 1, 7 נחא statt ניחא; andere sind durch Glosseme, d. h. durch eine doppelte Übersetzung einer und

der nämlichen Stelle entstanden, wie Dt 3, 17 דתחית אשדוד ופסגא דברמתא für das hebräische תַּחַת אַשְׁדֹּת הַפִּסְגָּה, Jos 1, 10 לשליטנוהי דעמא ולספרוהי für אֶת־שֹׁטְרֵי הָעָם, Ruth 1, 13 מטל דמרת לי טב עליכין ולי מרירא יתיר מנכין für כִּי־מַר־לִי מְאֹד מִכֶּם, Prd 7, 17 לא תרשע סגי דלא תסתנא סגי für אַל־תִּרְשַׁע, 1 Makk 1, 1 ומהיהי וקטלה für καὶ ἐπάταξεν. Dieser Text ist bei beiden Testamenten aus den Originalschriften geflossen. Daß im Alten Testament der hebräische Text zu Grunde liegt, läßt sich leicht erkennen; namentlich folgt die Peschittho in der Genesis Kap. 5 und 11 der hebräischen, nicht der griechischen Zeitrechnung, und Übersetzungen wie 1 Par 7, 40 בדריהון für בְּרוּרִים, Gn 3, 10 וחזית „ich sah" für וָאִירָא, Ex 32, 5 ודהל = וַיִּירָא für וַיַּרְא können nur aus Mißgriffen bei einem hebräischen Original erklärt werden. Die deuterokanonischen Bücher sind aus griechischen Texten übertragen, das Buch Ekklesiastikus jedoch aus dem Hebräischen. Dabei ist auch die Septuaginta berücksichtigt, und so haben Irrtümer der griechischen Übersetzung in die syrische Eingang gefunden, z. B. Ekkli 25, 15 (22) לית רישא מרירא מן רישא דחויא, eine wörtliche Übertragung des griechischen Textes: οὐκ ἔστιν κεφαλὴ ὑπὲρ κεφαλὴν ὄφεως, wo ראש mit „Haupt" anstatt mit „Gift" übersetzt ist. 1 Makk 15, 6 ist das Substantiv νόμισμα „Münzen" mißverstanden, und statt „Münzen schlagen" übersetzt „Gesetze erlassen" (פקד פוקדנא). Im Neuen Testament liegt der griechische Text zu Grunde. Beweis dafür ist z. B. die unrichtige Übersetzung Gal 5, 26 סריקי שובחא (vacui gloriae) für κενόδοξοι oder die Übertragung irriger Lesungen, die nur im Griechischen möglich waren, wie Kol 2, 22 ופוקדא מנין καὶ τά statt κατὰ τὰ ἐντάλματα, Mk 6, 1 ודביקין הוו ἐκολλήθησαν für ἠκολούθησαν. Das nämliche gilt insbesondere für das Matthäusevangelium, das wegen der vielen unübersetzt gebliebenen Wörter nicht auf ein hebräisches, sondern auf ein griechisches Original zurückzuführen ist: 27, 6 טימי τιμή, 27, 7 אגורסא ἀγρός, 27, 19 בים βῆμα, 27, 27 הידין אסטרטיוטא דהגמונא דברוהי לישוע לפרטוריך. וכנשו עלוהי כלה אספיר Τότε οἱ στρατιῶται τοῦ ἡγεμόνος, παραλαβόντες τὸν Ἰησοῦν εἰς τὸ πραιτώριον, συνήγαγον ἐπ' αὐτὸν ὅλην τὴν σπεῖραν, 27, 28 כלמיס χλαμύς, 27, 38 לסטיא λῃσταί u. v. a.

Was die Übersetzungsweise betrifft, so schließt sich die Peschittho sehr ungezwungen dem Original an, so daß sie in dieser Hinsicht den gewöhnlichen Beinamen der einfachen wohl verdient. An manchen Stellen hat sie daher großen exegetischen Wert, wie wenn sie z. B. Ps 8, 2 übersetzt דיהבת (3. Pers. Fem., nicht 2. Pers. Mask.) für אֲשֶׁר־תְּנָה = נָתְנָה, oder wenn sie die schwierigen Worte Mt 28, 1 ὀψὲ δὲ σαββάτων, τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων wiedergibt: ברמשא דין בשבתא דנגה חד בשבא „am Abend des Sabbats, als der erste Tag der Woche anbrach". Dabei liegt ihr aber vor allem die Absicht zu Grunde, den Sinn verständlich zu machen, und in dieser Hinsicht verfährt sie ganz so wie die Übersetzung von Symmachus. Oft umschreibt sie einen dem gewöhnlichen Leser oder Hörer nicht gleich verständlichen Ausdruck durch einen faßlicheren, z. B. Gn 49, 14 חֲמֹר גֶּרֶם durch גברא גנברא „ein mächtiger Held", 49, 20 שְׁמֵנָה לַחְמוֹ durch טבא ארעה „fruchtbar ist sein Land", Lv 19, 10 לַגֵּר durch לאילין דמתפנין לותי „denen, die sich zu mir bekehren" (proselytis), Prd 3, 15 אֶת־נִרְדַּף durch לרדיפא דמתרדף „den Verfolgten, der gehetzt wird", 5, 17 אֲנִי durch אנא קוהלת „ich, der Prediger", Mt 6, 11 ἄρτον τὸν ἐπιούσιον durch לחמא דסונקנן „das Brot zu unserer Notdurft", 14, 24 τὸ δέ πλοῖον ἤδη μέσον τῆς θαλάσσης ἦν durch ואלפא רחיקא הות מן ארעא אסטדותא סגיאא „und das Schiff war vom Lande viele Stadien entfernt", Apg 1, 12 σαββάτου

ἔχον ὁδόν durch ופרוק מנה איך שבעא אסטדין „ungefähr sieben Stadien davon (von Jerusalem) entfernt", 27, 9 νηστείαν durch יומא דצומא דיהודיא „einen Fasttag der Juden". Von solchen Übertragungen sind besonders diejenigen wichtig, die den Wert dogmatischer Erklärungen haben, wie Is 7, 14 הא בתולתא בטנא ecce virgo concipiens (est), Apg 2, 42 ἦσαν δὲ προσκαρτεροῦντες τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων καὶ τῇ κοινωνίᾳ, τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου καὶ ταῖς προσερχαῖς, ואמינין הוו ביולפנא דשליחא ומשתותפין הוו בצלותא ובקציא דאוכרסטיא „sie waren beständig bei der Unterweisung der Apostel und blieben vereint bei den Gebeten und dem Brechen des heiligen Abendmahles", Hebr 6, 4 τοὺς ἅπαξ φωτισθέντας, הנון דחדא זבן למעמודיתא נחתו „diejenigen, welche einmal zur Taufe gekommen sind"; der Unterschied zwischen Bischof und Priester ist in der Peschittho streng zum Ausdruck gebracht, auch wo der Text ihn nicht hervorhebt, z. B. Apg 20, 28 ἐπισκόπους אפיסקופא, 1 Tim 3, 2 τὸν ἐπίσκοπον = πρεσβύτερον קשישא, ebenso 2 Jo 1, 1. An manchen Stellen ist der Ausdruck des Originals durch Zusätze erweitert, z. B. Gn 12, 3 ונתברכן בך כלהין שרבתא דארעא ובזרעך „und gesegnet werden in dir alle Geschlechter der Erde und in deinem Abstamme", Lv 24, 23 ורגמוהי בכאפא ומית „sie steinigten ihn, und er starb", Ruth 2, 14 ויהב לה שחתיתא וצבע לחמא בחלבא וארמי פתא דפריכתא ויהב לה „und er gab ihr Geröstetes, und er tauchte Brot in Milch und warf Stücke gerösteter Ähren hinein und gab es ihr", Apg 17, 19 לבית דינא דמתקרא אריוס פגוס „zu dem Richthause, das Areopag genannt wird", 28, 13 אתין לפיטיאלוס מדינתא דאיטליא „sie kamen nach Puteoli, einer Stadt in Italien". Mitunter ist auch der Ausdruck des Originals abgekürzt; Lv 11, 11 z. B. sind die Anfangsworte des Verses לָכֶם וְשֶׁקֶץ יִהְיוּ nicht übersetzt; 2 Sm 7, 6 steht במשכנא בְּאֹהֶל וּבְמִשְׁכָּן statt des Übersetzung der Paralipomena ist targumartig. Mt 15, 4 steht אמר für ἐνετείλατο λέγων (falls die Vorlage nicht εἶπεν hatte); Mk 9, 43 ist εἰς τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον, Jak 1, 23 τῆς γενέσεως als überflüssig nicht übersetzt. Bei manchen einzelnen Stellen trägt die Peschittho wie alle alten Übersetzungen dem Zartgefühl Rechnung oder sucht die menschliche Anschauung vom Gottesbegriff fern zu halten: Ruth 1, 21 ומן דמטא באידוהי אבאש לי „und der, welcher mächtig ist mit seinen Händen, hat mir vieles geschickt" statt וְשַׁדַּי הֵרַע־לִי; Jon 3, 10 ואהפך מנהון המתא „und er wandte seinen Zorn von ihnen ab" statt וַיָּשָׁב אֱלֹהִים מֵחֲרוֹן אַפּוֹ.

Der syrische Text der vorstehenden Beispiele ist der Mossuler Ausgabe entnommen. An Literatur ist zu verzeichnen: ZDMG 1849, 387; Perles, Meletemata Peschitthoniana, Vratislaviae 1859; Bäthgen, Untersuchungen über die Psalmen nach der Peschita, 1. Abt., Kiel 1878; Derſ. in den Jahrbüchern für prot. Theol. 1882, 405; ebd. 1879, 508 720 die syrische Übersetzung zu den Büchern der Chronik; Sebök (Schönberger), Die syrische Übersetzung der zwölf kleinen Propheten und ihr Verhältnis zu dem masoretischen Text und den älteren Übersetzungen, Breslau 1887; Beiträge zur Textkritik der Peschita: ZAW 1889, 161; Oppenheim, Die syrische Übersetzung des fünften Buches der Psalmen, Leipzig 1891; Mandl, Die Peschittha zu Hiob, Leipzig-Budapest 1892; Die syrische Übersetzung der Proverbien: ZAW 1894, 65 161; Die beiden syrischen Übersetzungen des ersten Makkabäerbuches: ZAW 1897, 1 233; JB 1902, 133; Die Verwendbarkeit der Pešita zum Buch Ijob für die Textkritik: ZAW 1898, 305; 1899, 15 288; 1900, 117 264; Barnes, On the Influence of the Septuagint on the Peshitta (JB 1901, 100); Grünthal, Die syrische Übersetzung zum Buche Esther, Breslau

1900; Lazarus, Zur syrischen Übersetzung des Buches der Richter, Erlangen 1901; Euringer, Bedeutung der Peschitto für die Textkritik des Hohenliedes; Vom Münchener Gelehrtenkongreß. Biblische Vorträge, herausgegeben von Bardenhewer, Freiburg 1901, 115; Göttsberger, Die syro-armenischen und die syro-koptischen Bibelzitate aus den Scholien des Barhebräus: ZAW 1901, 101; Holtzmann, Die Peschitta zum Buche der Weisheit, Freiburg 1903; Barnes, The Peshitta Psalter, Cambridge 1904 (handelt in der Einleitung über die Handschriften und über die gedruckten Ausgaben); Die P'šita zu Koheleth usw.: ZAW 1904, 181; Diettrich, Ein apparatus criticus zur Pešitto zum Propheten Jesaia, Gießen 1905 (JB 1905, 91); Rosenwasser, Der lexikalische Stoff der Königsbücher der Peschitta, Berlin 1905; Salkind, Die Peschitta zu Schir-Haschirim, Leiden 1905.

138. Die Peschittho des Alten Testamentes ist in ihrem ursprünglichen Umfang vor der des Neuen Testamentes entstanden und vermutlich im Laufe des 1. Jahrhunderts von verschiedenen jüdischen Übersetzern angefertigt worden. Die Übersetzung des Neuen Testamentes dagegen stammt aus dem 2. Jahrhundert und rührt der Hauptsache nach von einem christlichen Verfasser her.

Über die Zeit, wann ihre Übersetzung entstanden sein soll, haben die Syrer selbst nur sagenhafte Berichte. Nach der einen Angabe sollen die vorsalomonischen Schriften zur Zeit des Königs Salomon und Hiram, die übrigen von Addäus, einem Jünger Christi, übersetzt sein. Nach anderer Nachricht hätte der aus Assyrien nach Samaria gesandte Priester Asa die damals vorhandenen heiligen Bücher ins Syrische übertragen. Wieder ein anderer Bericht setzt die Entstehung der gesamten Peschittho in „die Tage des Apostels Addäus und des Königs Abgar von Osrhoene". Das Richtige kann nur auf indirektem Wege ermittelt werden. Im Neuen Testament sind die alttestamentlichen Zitate nicht selten nach der Peschittho des Alten Testamentes gegeben; so ist z. B. Röm 11, 9 buchstäblich (mit einer einzigen unbedeutenden Abweichung) nach Ps 69, 23 angeführt, obwohl die beiden griechischen Texte verschieden sind. Hieraus ist zu schließen, daß die alttestamentliche Übersetzung bei Anfertigung der neutestamentlichen schon vorlag. Nun ist aber zur Zeit des hl. Ephräm († 373?) die Peschittho schon allgemein in Gebrauch gewesen; er nennt sie מפקתן „unsere Übersetzung" und zitiert sie auch sonst schlechthin mit der Einleitung מפשקנא „der Übersetzer". Eine solche allgemeine Verbreitung setzt einen längeren Zeitraum seit der Abfassung voraus, und auch nach anderweitiger Analogie ist es glaublich, daß die Übersetzung des Neuen Testamentes in die Landessprache der Einführung des Christentums sehr bald folgte. Da nun die Christengemeinden von Antiochien, Damaskus, Beröa, Apamea zu den ältesten der Kirche gehören, so kann die Peschittho des Neuen Testamentes nicht später als im Anfang des 2. Jahrhunderts entstanden sein, womit auch in Einklang steht, daß der Kirchenschriftsteller Hegesippus, der im 2. Jahrhundert lebte, eine syrische Evangelienübersetzung kennt. Die Einheit des Wortschatzes und die Gleichheit der Übersetzungsweise deuten darauf hin, daß sämtliche protokanonischen Bücher des Neuen Testamentes von einem Übersetzer bearbeitet sind. Für die Peschittho des Alten Testamentes, die vorher vorhanden war, muß demzufolge als Entstehungszeit spätestens das 1. nachchristliche Jahrhundert angenommen werden. Hierzu stimmt, daß der hl. Ephräm seinen Zeitgenossen

schon manche Ausdrücke des syrischen Alten Testamentes erklären mußte, weil sie zu seiner Zeit antiquiert waren (siehe Wiseman, Horae syriacae I, Romae 1828, 122 ff); in Anbetracht der Beständigkeit aber, die alles morgenländische Leben behauptet, sind dafür drei Jahrhunderte keine zu lange Zwischenzeit. Bei den einzelnen Büchern des Alten Testamentes nun treten die Eigentümlichkeiten der Übersetzungsweise so entschieden hervor, daß dadurch die Annahme mehrerer Übersetzer gesichert ist. Auch Ephräm sagt zu Jos 15, 28 לא ידעו הנון דפשקו לסורייא מנא איתודי הד ברת קלא עבריתא „die-jenigen, welche (die Bibel) ins Syrische übertrugen, wußten nicht, was das hebräische Wort (בזיותיה) bedeute". War aber diese Übertragung ein Werk des 1. Jahrhunderts, so müssen ihre Urheber Juden gewesen sein, zumal da die Christen in Syrien, wie überall, zuerst durch Übersetzung des Neuen Testamentes dem nächsten Bedürfnis abgeholfen haben werden. Gewiß war auch für die syrischen Juden, ebenso wie für die alexandrinischen und die babylonischen, eine Übersetzung der Bibel in die Landessprache gefordert. Im Einklang hiermit steht die Beobachtung, daß die Auffassung des alttestamentlichen Textes in der Peschittho durchaus die ältere jüdische Tradition darstellt; daher die große Übereinstimmung mit der Septuaginta, mit Onkelos und mit dem hl. Hieronymus. Besonders ist ein direkter Einfluß des geschriebenen Onkelostargums auf die Peschittho nachweisbar, wie dies bei jüdischen Übersetzern des 1. Jahrhunderts begreiflich ist (siehe Schönfelder, Onkelos und Peschittho, München 1869). Aus diesem jüdischen Ursprung erklärt es sich aber auch, daß das syrische Alte Testament ursprünglich bloß die meisten protokanonischen, nicht die deuterokanonischen Bücher enthalten hat.

Über das Verhältnis der Peschittho des Alten Testamentes zu der des Neuen siehe Duval, La littérature syriaque[3], Paris 1907; S. 29—32 über mehrere Urheber der alttestamentlichen Peschittho und den Einfluß der Septuaginta wie der Targume auf die Peschittho. — Auf die Behauptung, der hl. Ephräm habe die Peschittho noch nicht benutzt, ist absichtlich keine Rücksicht genommen.

139. Die Peschittho des Alten Testamentes umfaßte ursprünglich bloß die protokanonischen Bücher mit Ausnahme der Paralipomena, der Bücher Esdras, Nehemias und Esther, die aber auch schon vor dem 4. Jahrhundert hinzugefügt wurden. Dasselbe geschah mit den deuterokanonischen Büchern des Alten Testamentes. Die Peschittho des Neuen Testamentes enthielt anfänglich die Antilegomena und die Apokalypse nicht, doch müssen auch sie vor dem 4. Jahrhundert hinzugekommen sein.

Wenn einige protokanonische Bücher des Alten Testamentes anfänglich nicht zum Bestand der Peschittho gehörten, so ist dies wohl daraus zu erklären, daß sie nicht für sehr wichtig gehalten wurden, wie ja auch in griechischen Kanonverzeichnissen zuweilen das Buch Esther fehlt. Aphraates († 345) gebraucht nahezu sämtliche Bücher des Alten Testamentes; nur aus einigen, z. B. aus den Büchern Nehemias und Judith, findet sich bei ihm kein Zitat, was jedoch auf Zufall beruhen wird.

Daß die deuterokanonischen Bücher des Alten Testamentes nicht von Anfang an in der Peschittho gewesen sind, ist aus Beischriften einzelner Handschriften bekannt. Außerdem erwähnt Polychronius (um 410) in seinem Kom-

mentar zu Daniel, der Gesang der drei Jünglinge stehe weder im hebräischen noch im syrischen Text, und auch Aphraates hat schwerlich die Geschichte der Susanna, von Bel und dem Drachen als Bestandteil des kanonischen Buches Daniel angesehen. Soweit aber die syrische Literatur bekannt geworden ist, wurden die deuterokanonischen Bücher des Alten Testamentes in der syrischen Kirche immer den protokanonischen gleichgestellt (siehe oben § 33); namentlich zitiert der hl. Ephräm sehr oft Stellen aus ihnen (siehe Scholz, Einleitung I 239; Herbst, Einleitung I 31). Da aber Ephräm trotz seiner Bekanntschaft mit einzelnen griechischen Kunstausdrücken das Griechische nicht hinreichend verstand, um die fraglichen Bücher im Urtext lesen zu können, und da auch die bei den Syrern im 4. und 5. Jahrhundert allgemeiner gewordene Vertrautheit mit denselben nicht aus der Lesung der Urtexte hervorgegangen sein wird, so muß es schon frühzeitig eine syrische Übersetzung der deuterokanonischen Stücke des Alten Testamentes gegeben haben; nach der in den übrigen alten Kirchen zu beobachtenden Analogie wird bald nach Einführung des Christentums das praktische Bedürfnis zur Übersetzung der deuterokanonischen Bücher geführt haben. Sie finden sich bereits in Handschriften des 6. Jahrhunderts, wie z. B. Daniel mit sämtlichen deuterokanonischen Zusätzen in einem Manuskript des Britischen Museums (siehe Wright, Catalogue 26, n. XLI); ebendaselbst das Buch der Weisheit aus dem 6. oder 7. Jahrhundert (ebd. 18, n. XXXI); aus derselben Zeit der Ekklesiastikus (ebd. 97, n. CLIV) und das erste und zweite Buch der Makkabäer (ebd. 98, n. CLV). — Auf die Anschauungen der syrischen Kirche ist sicherlich nicht ohne Einfluß gewesen die Schule von Antiochien, die keine Schwankungen in der Kanonfrage gekannt hat. Die syrische Übersetzung des ersten Makkabäerbuches (in der Pariser und Londoner Polyglottenbibel) folgt einem Lucianschen Text; eine zweite ist in der Translatio Syra von Ceriani gedruckt und deckt sich teilweise mit der in den zwei genannten Polyglottenbibeln.

Vom Neuen Testament fehlen in vielen Handschriften der Peschittho der zweite Brief Petri, die beiden späteren Briefe des hl. Johannes, der Brief des Judas und in fast allen geschriebenen Exemplaren die Apokalypse (siehe § 43). Diesen Bestand bezeugt schon der antiochenische Presbyter Johannes Chrysostomus (Syn. S. Script.: *M.* 56, 317). Ebenso berichtet Kosmas Indikopleustes (Topogr. christ. 7: *M.* 88, 373): παρὰ Σύροις δὲ εἰ μὴ αἱ τρεῖς μόναι αἱ προγεγραμμέναι οὐχ εὑρίσκονται· λέγω δὴ Ἰακώβου καὶ Πέτρου καὶ Ἰωάννου. Eine selbständige syrische Übersetzung der Apokalypse ist jedoch 1627 durch Ludwig de Dieu, eine von den vier Briefen 1630 durch Pococke bekannt geworden. Nach gewissen Eigentümlichkeiten, welche Hug (Einleitung I 304) hervorhebt, rühren alle fünf Texte von einem Übersetzer her. Ihre Entstehung geht in frühe Zeit zurück, wenngleich nichts Gewisses über ihren Ursprung ausgemacht werden kann. Schon Ephräm beruft sich auf sie (siehe Hug 307 309), und nach dem, was vorher gesagt wurde, muß er sie im syrischen Text gekannt haben. Die handschriftliche Bezeugung reicht für die vier Briefe bis ins 11., für die Apokalypse nur bis ins 13. Jahrhundert hinauf (siehe Wright 83, n. CXXXII). Um 500 ward das ganze Neue Testament, die eben genannten fünf Schriften mit einbegriffen, auch noch in einer andern syrischen Übersetzung veröffentlicht (siehe § 142). Die oben angegebenen Zeugnisse sowie die Aussagen einiger späteren griechischen Schriftsteller sind demnach von den Zweifeln zu verstehen, die in der syrischen Kirche anfänglich bezüglich der Kanonizität jener Bücher bestanden. Daß sie bei ihrem Bekanntwerden nicht sollten übersetzt worden sein, während einzelne der oben

§ 50 f angeführten Apokryphen sehr früh syrisch vorhanden waren, ist nicht wahrscheinlich; unwahrscheinlich ist indes auch die Ansicht Hugs und Hilgenfelds, die fraglichen Schriften seien erst nachträglich aus der Peschittho entfernt worden, nachdem sie von Anfang an mit den übrigen übersetzt gewesen seien. (Über die Benutzung der Heiligen Schrift bei Aphraates siehe Patrologia Syriaca I 1, XLI ff. Vgl. ferner ZAW 1897, 1; BZ 1900, 373. Die Handschriften der katholischen Briefe bei Gregory, Textkritik 518—520.)

140. Seit ihrer Entstehung hat die Peschittho, ähnlich wie der Originaltext und die Septuaginta, eine mannigfache literarische Geschichte durchlebt, deren Folgen noch heute in ihrer inneren und äußeren Gestalt zu erkennen sind.

Die Textesgeschichte der Peschittho kann aus der vorhandenen dreifachen Gestalt des Evangelientextes erkannt werden, wovon allerdings die zwei älteren Texte nicht lückenlos sind. 1. Der Codex Syrus Sinaiticus, ein Palimpsest, wurde 1892 im St Katharinenkloster auf dem Berge Sinai entdeckt, 1894 zum erstenmal ediert. Die Handschrift stammt aus dem 5. (nach einigen schon aus dem 4.) Jahrhundert, und ihre ursprüngliche Heimat soll Antiochien gewesen sein (JB 1900, 84). 2. Der Codex Syrus Curetonianus, eine aus dem 5. Jahrhundert stammende Evangelienhandschrift, wurde 1858 von William Cureton herausgegeben, 1872 in den Monatsberichten der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften zu Berlin von Rödiger um drei Blätter vermehrt, die von Wright im Jahre 1873 wiederholt und berichtigt wurden (Fragments of the Curetonian Gospels, London). 3. Der in den gewöhnlichen Peschitthoausgaben gedruckte Text. — Die in diesen drei Texten vorliegende Evangelienübersetzung ist keine dreifache Version, sondern im wesentlichen ein und dieselbe. Die im Syrus Sinaiticus enthaltene Übersetzung ist die älteste bis jetzt bekannte syrische Übertragung der Evangelien und stammt wahrscheinlich aus der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts. Von ihr ist abhängig die Übersetzung des Syrus Curetonianus, die auch noch im 2. Jahrhundert entstanden sein muß. Beide Versionen stehen sich so nahe, daß sie auch als zwei verschiedene Rezensionen der gleichen Übersetzung aufgefaßt werden. Eine jüngere Form bietet der gewöhnliche Peschitthotext, der im 5. Jahrhundert entstanden ist. Bei seiner Herstellung wurde der in Antiochien gebräuchliche griechische Text verwendet, weshalb man ihn als die nach der antiochenischen Textform rezensierte syrische Übersetzung der Evangelien aus dem 2. Jahrhundert bezeichnen kann.

Daß die Übersetzung des Syrus Sinaiticus älter ist als die des Syrus Curetonianus, geht aus folgendem Beispiel hervor: Mt 1, 16 lautet im Syr. Sin.: יעקוב אולד ליוסף יוסף דמכירא הות לה מרים בתולתא אולד לישוע דמתקרא משיחא „Jakob zeugte Joseph, Joseph, dem verlobt war Maria, die Jungfrau, ‚zeugte' Jesus, der genannt wird der Messias". Zum Verständnis dieses Satzes mag folgendes dienen: אולד bezeichnet nicht die natürliche, sondern die gesetzliche Vaterschaft, denn die natürliche Vaterschaft Josephs ist ausgeschlossen durch den Relativsatz: „dem verlobt war Maria, die Jungfrau" (man könnte auch übersetzen: „vermählt", da das Verhältnis der Verlobten tatsächlich ein eheliches war). Dazu kommt, daß die syrische Übersetzung Mt 1, 18 20 ausdrücklich den übernatürlichen Eintritt Jesu in die Welt betont und 1, 21 25 von neuem die gesetzliche Vaterschaft Josephs hervorhebt. Im Syr.

Cur. dagegen hat der Vers folgende Form: יעקוב אולד ליוסף הו דמכירא „Jakob zeugte den Joseph, dem verlobt war Maria, die Jungfrau; diese gebar Jesus, den Messias". Diese Fassung ist aus dem Sinaiticus abgeleitet und stellt eine exegetische varia lectio dar, die den Zweck hat, den Anstoß zu beseitigen, den die Worte des Sinaiticus erregen können. Wird nämlich bei der Erklärung des letzteren außer acht gelassen, daß wegen des die Jungfräulichkeit Mariens betonenden Relativsatzes (und wegen des syrischen Textes von Mt 1, 18 20) das Verbum אולד die natürliche Vaterschaft gar nicht bezeichnen *kann*, sondern die gesetzliche bedeuten *muß*, so kann die falsche Auffassung entstehen, daß der Sinaiticus in diesem Verse die übernatürliche Geburt Jesu leugne; und das ist auch tatsächlich geschehen, als der Sinaiticus zuerst bekannt wurde.

Zur syrischen Bibelübersetzung ist auch die Evangelienharmonie Tatians zu rechnen. Tatian war in Rom ein Schüler von Justin dem Märtyrer, kehrte später in seine syrische Heimat zurück und stellte dort gegen 172 eine Evangelienharmonie zusammen, die er τὸ διὰ τεσσάρων scil. εὐαγγέλιον nannte, woraus dann die gewöhnliche Bezeichnung Diatessaron entstanden ist. Das Werk war in syrischer Sprache verfaßt, ist aber nicht mehr im Urtext, sondern nur in armenischer und arabischer Übersetzung vorhanden. Über das Verhältnis des Diatessarons zum Syr. Sin. und dem Syr. Cur. sind mehrfache Untersuchungen angestellt worden, haben aber nicht alle zu demselben Resultat geführt. Wir nehmen an, daß die Übersetzungen des Sinaiticus und des Curetonianus älter sind als das Diatessaron, und daß zwischen diesem und den zwei ersteren kein direkter Zusammenhang besteht. Zum Beweise dafür folgen einige Beispiele aus dem ersten Kapitel des Matthäusevangeliums nach dem Diatessaron und dem Syr. Cur., wobei für Tatian der Text der arabischen Übersetzung gewählt ist. Mt 1, 18 Tat. קבל אן יגתמעא, Cur. כד לא נתקרבון; 1, 19 Tat. חד לות חד ווסף בעלהא כאן עדלן ולם יהב אן ישהרהא, Cur. פי 1, 20 Tat. יוסף דין מטל דגברא הוא כאנא לא צבא הוא דנפרסיה למרים אלחלם, Cur. בחזוא דלליא; Tat. אמראתך, Cur. מכירתך; Tat. פאן אלמולוד הוא גיר דמתילד מנה מן רוחא הו דקודשא, Cur. פיהא מן רוח אלקדס בטין; 1, 21 Tat. תלד אבנן, Cur. תאלד לך דין ברא; Tat. שעבה, Cur. לעלמא; 1, 22 Tat. דנתמלא מדם דאתאמר מן ליתם אלקול מן אלרב פי אלנבי ודכיאית, Cur. ולם יערפהא; 1, 25 Tat. מריא בפום אשעיא נביא דאמר הוא עמר הוא; Tat. אלי אן ולדת אבנא אלבכר, Cur. עדמא דילדתה לברא. (Cureton, Remains of a very antient recension of the four gospels in Syriac, London 1858. Bäthgen, Evangelienfragmente. Der griechische Text des Curetonschen Syrers wiederhergestellt, Leipzig 1885. Ciasca, Tatiani evangeliorum harmoniae arabice, Romae 1888. Bensly, Harris, Burkitt, The four gospels in Syriac transcribed from the Sinaitic Palimpsest. With an introduction by Agnes Smith Lewis, Cambridge 1894. Agnes Smith Lewis, A translation of the four gospels from the Syriac of the Sinaitic Palimpsest, London 1894. Bardenhewer in der LR 1895, Nr 7. Goussen, Apocalypsis S. Ioannis apostoli versio sahidica. Accedunt pauca fragmenta genuina diatessaroniana, Lipsiae 1895. Holzhey, Der neuentdeckte Codex Syrus Sinaiticus, München 1896. Agnes Smith Lewis, Some pages of the four gospels re-transcribed from the Sinaitic Palimpsest with a translation of the whole text, London 1896. Merx, Die vier Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Text. I: Übersetzung der syrischen im Sinaikloster gefundenen Palimpsesthandschrift, Berlin

1897; II, 1: Das Evangelium Matthäus, 1902; II, 2: Das Evangelium Markus und Lukas, 1905. Hjelt, Die altsyrische Evangelienübersetzung und Tatians Diatessaron, Leipzig 1903. Heer, Die Stammbäume Jesu nach Matthäus und Lukas 154 ff. Agnes Smith Lewis, The old Syriac-Gospels, London 1910.)

Da mit der griechischen Bildung auch die Septuaginta bei den Syrern Eingang fand und später zu den höchsten Ehren gelangte, so ist die Peschittho des Alten Testamentes an manchen Stellen nach der Septuaginta geändert worden. So hat die Handschrift aus dem Jahre 464 (siehe § 136) Ex 20, 11 ליומא דשבתא = אֶת־יוֹם הַשַּׁבָּת, wo die späteren Texte ליומא שביעיא = τὴν ἡμέραν τὴν ἑβδόμην haben (siehe Wright, Catalogue 4). Namentlich sind manche Zusätze der griechischen Übersetzung aufgenommen worden, wie Prd 2, 16 מן מטל דסכלא יתיר ממלל = διότι ὁ ἄφρων ἐκ περισσεύματος λαλεῖ, Spr 9, 18; 11, 16; anderswo findet sich die Übertragung nach der Septuaginta neben der aus dem Hebräischen im Text, wie Spr 11, 29; 14, 23; wieder an andern Stellen steht in der Peschittho die doppelte Übersetzung von dem, was schon in der Septuaginta zu lesen ist, wie Spr 14, 22; 25, 20.

Zum Zweck der liturgischen Lesung ist der Peschitthotext von Juden und Christen mannigfach eingeteilt und in größere und kleinere Abschnitte zerlegt worden, die jedoch mit der gebräuchlichen Kapiteleinteilung nichts gemein haben. Die einzelnen Abschnitte tragen meistens Inhaltsangaben an der Spitze, z. B. Gn 11, 1 פולג לשנא „Spracheinteilung", 35, 27 מפקנה דאיסחק „Tod Isaaks", Ex 15, 1 תשבוחתא דעמא דחלף פורקנהון „Loblied des Volkes für seine Rettung", Mt 1, 1 גליונה דיוסף „Sonntag vor Weihnachten", 1, 18 דחד בשבא דקדם ילדא „Gesicht Josephs". Von exegetischem Wert sind die Überschriften der Psalmen, die aus christlicher Zeit stammen, aber nicht in allen Handschriften und Drucken denselben Wortlaut haben. Beispiele davon sind: Ps 2 רמז : מטל קריתא דעממא נביותא מטל חשה דמשיחא „von der Berufung der Völker, enthält eine Prophezeiung über das Leiden des Erlösers"; Ps 7 פוריא דעממא לאהימנותא ומתודינותא בתלתיותא „Bekehrung der Völker zum Glauben und zum Bekenntnis der heiligen Dreieinigkeit; Ps 16 גביותא דעדתא : וקימתא דמשיחא „Auserwählung der Kirche, Auferstehung des Messias". — Diese Beispiele sind der Ausgabe von Lee entnommen. In der Mossuler Ausgabe fehlen die Inhaltsangaben an der Spitze der Abschnitte, und die Psalmenüberschriften lauten anders.

Auch der grammatischen und kritischen Bearbeitung nach masoretischer Weise ward die Peschittho unterzogen. Von der grammatischen Methode zeugen die Unterschriften unter einzelnen Büchern, z. B. bei Job (Ausgabe von Lee) שלם כתבא דאיוב צדיקא טבויא : אית בה פתגמא ב'נגג' „hier endigt das Buch des gerechten und edeln Job; darin sind 2553 Verse". Das Ergebnis kritischer Sorgfalt liegt für die Peschittho in einem Korrektorium vor, das über die Verschiedenheit einzelner Lesarten Aufschluß gibt, die richtige Lesung schwieriger Wörter bezeichnet und die Aussprache der Eigennamen nach griechischer Weise lehrt. Der einheimische Titel dieser Variantensammlung ist כורכא דשמהא ודקריתא דעתיקתא ודחדתא איך משלמנותא קרקפיתא „Buch der Namen und Lesarten des Alten und Neuen Testamentes nach der karkaphischen Rezension", d. h. nach einer Rezension, die im jakobitischen Kloster Karkaph angefertigt ist, woraus dann irrig Name und Begriff einer karkaphischen Übersetzung hergeleitet worden sind. Die älteste Handschrift stammt aus dem 8. Jahrhundert; die Arbeit selbst kann nicht viel älter sein, da sie im Neuen

Testament auch eine Übersetzung zur Vergleichung heranzieht, die erst im 7. Jahrhundert entstanden ist. (Vgl. Martin, Tradition Karkaphienne ou la Massore chez les Syriens: JA 1869, 245 [auch separat erschienen Paris 1870]; Diettrich, Die Massorah der östlichen und westlichen Syrer in ihren Angaben zum Propheten Jesaia, London 1890; Göttsberger, Barhebräus 88 ff; ZAW 1902, 193; Duval, Littérature syriaque 55 ff.)

141. Der Text, welcher der Peschittho zu Grunde liegt, ist in dogmatischer Hinsicht den überlieferten Originaltexten ganz gleich; in kritischer Hinsicht zeigt er eine ganz selbständige Gestalt, ohne in wesentlichen Stücken von der hebräischen und der griechischen Textesform abzuweichen. Dies liefert einen neuen Beweis dafür, daß die Überlieferung der heiligen Schriften durchaus zuverlässig geschehen ist.

Dogmatische Verschiedenheiten gegenüber dem Grundtext sind bei der Peschittho überhaupt nur im Alten Testament bemerkbar, und darunter sind die einzig bemerkenswerten Ps 22, 17 בזעו „sie haben durchbohrt“ = כָּאֲרִי statt כָּאֲרוּ, und Ps 110, 3 ילדתך „ich habe dich erzeugt“ = יְלַדְתִּיךָ statt יַלְדֻתְךָ. Abgesehen davon, daß hier im Urtext ein Verderbnis anzunehmen ist, trifft die Verschiedenheit bloß die beiden Stellen, nicht die gesamte dogmatische Anschauung des Alten Testamentes.

Bei dem Rückschluß von der syrischen Übersetzung auf die kritische Gestalt des Originaltextes ist vor allem zu beachten, daß der Übersetzer sich nicht an den Buchstaben gebunden, sondern der Deutlichkeit zuliebe manches geändert hat. Irrig wäre es daher z. B., aus der Übersetzung סוכל דרוח Eph 1, 8 zu schließen, der Übersetzer habe φρονήσει πνευματικῇ statt φρονήσει gelesen; der Zusatz ist bloß Erklärung. Für das Alte Testament ist ferner zu beachten, daß die Übersetzung aus einem unpunktierten Text erfolgte; Stellen also wie Gn 26, 33 שבעא = שִׁבְעָה, 47, 31 על־ריש חוטרה = עַל־רֹאשׁ הַמַּטֶּה, 49, 24 וחציהון = וְחִצָּיו, Nm 24, 8 נפסק ומן שם רעיא דכאפא דאיסראיל = מִשָּׁם haben bloß exegetische, keine kritische Bedeutung. Außerdem haben die Übersetzer an einzelnen Stellen offenbar Korrekturen vorgenommen; so 1 Sm 6, 19 חמשא אלפין ושבעין גברין „fünftausend und siebzig Mann“; 2 Sm 15, 7 ארבע שנין „nach vier Jahren“. Dies festgehalten, läßt sich wohl erkennen, daß die Peschittho im Alten Testament mehr als alle übrigen Übersetzungen mit dem masoretischen Text übereinstimmt: Gn 3, 15 הוּ ipsum, 5, 3 מאא תלתין שנין „hundertdreißig Jahre“, 11, 12 תלתין חמש שנין „fünfunddreißig Jahre“ usw., 14, 14 וזין „er waffnete“, Ex 12, 40 במצרין „in Ägypten“, auch Ps 110, 3 לך טליא „dich als Sohn“ (לך טל), 132, 15 ולצידיה אברך „seine Jagd will ich segnen“. Um so bemerkenswerter sind viele unabhängige Lesarten, z. B. Gn 2, 2 ושלם אלהא ביומא שתיתיא „und es vollendete Gott am sechsten Tage“, 2, 24 ונהוון תריהון חד בסר „und es werden sie beide ein Fleisch sein“, 4, 8 add. ואמר קאין להביל אחוהי נרדא לפקעתא „laß uns aufs Feld gehen“, 8, 7 נפק מפק ולא הפך „er ging und kam nicht wieder“, 22, 13 דכרא חד „einen Widder“, 36, 16 om. אַלּוּף־קְרַח, 1 Sm 9, 8 נתל „laß uns geben“, 17, 12 בשניא „zu Jahren“, 2 Par 22, 2 בר עסרין ותרתין „zweiundzwanzigjährig“, 36, 9 בר תמנעסרא שנין „achtzehn Jahre alt“, Ps 16, 10 לחסיך „deinen Heiligen“, 30, 3 מן נחתי „von denen, die hinabfahren“. Die Peschittho bestätigt demnach von neuem, daß der hebräische Text vor der Feststellung durch die Masoreten mannigfache, wenn auch nicht wesent-

liche Verschiedenheiten aufgewiesen hat. Die Peschittho des Neuen Testamentes ist im 5. Jahrhundert einer Revision unterzogen worden und hat daher im wesentlichen den Charakter des antiochenischen Textes. Trotzdem aber stimmt sie noch oft mit den lateinischen vorhieronymianischen Texten überein und hat insbesondere manche Singularitäten mit dem Kodex D gemein, von dem sie sich freilich stellenweise auch entfernt, z. B. Lk 3, 22. Die Perikope von der Ehebrecherin (Jo 8, 1—11) ist ihr ursprünglich fremd und fehlt daher in der ersten Druckausgabe des syrischen Neuen Testamentes vom Jahre 1555; späteren Druckausgaben (z. B. von Gutbir, Lee, der Mossuler Bibel) wurde sie zuweilen hinzugefügt. Auch das Comma Ioanneum ist ihr unbekannt und wurde ebenfalls in einigen Ausgaben (z. B. von Gutbir und in der Mossuler Bibel) nachgetragen. Lesarten, die der im 5. Jahrhundert revidierten Peschittho allein eigen wären, finden sich nicht, wenigstens keine von kritischem Werte. Als wichtig zur Beurteilung ihrer kritischen Beschaffenheit sind anzuführen Mt 6, 13, wo sie die bekannte Doxologie enthält, Mt 19, 17 מנא קרא אנת לי טבא τί με λέγεις ἀγαθόν, Lk 1, 28 בריכת בנשא, Mk 1, 1 ברה דאלהא; in der Rede des Herrn am Schlusse von Mk 9 sind die Worte ὅπου ὁ σκώληξ αὐτῶν οὐ τελευτᾷ καὶ τὸ πῦρ οὐ σβέννυται nur in V. 48 echt, während sie die Peschittho mit manchen andern Texten auch in den Versen 44 und 46 bietet; Lk 2, 14 וסברא טבא εὐδοκία, 24, 51 add. וסלק לשמיא καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν, Apg 20, 28 דמשיחא κυρίου(?), Röm 12, 13 לסניקותא ταῖς χρείαις, 1 Kor 15, 51 לו כלן נרמך כלן דיך נתחלף οὐ πάντες etc., 1 Thess 2, 7 מכיכא ἤπιοι, 1 Tim 3, 16 דאתגלי ὃς ἐφανερώθη, 1 Petr 2, 3 דטב ὅτι χρηστός. — Der Syrus Sinaiticus hat Lesarten, die ihm eine selbständige Stellung in der Textesüberlieferung anweisen; z. B. Mt 1, 16; 2, 2 מן מדנחא ἐν ἀνατολῇ, Lk 3, 22 וחביבי ὁ ἀγαπητός, Jo 13, 32 ואלהא דבה משבח לה בחדא משבח לה. Bei Untersuchung der kritischen Beschaffenheit ist für beide Testamente stets die Verschiedenheit der Ausgaben zu beachten; so fehlt z. B. Ruth 2, 16 bei Lee, steht dagegen in der Ausgabe von Mossul; ebenso verhält es sich mit Jo 5, 4.

142. Die syrischen Jakobiten dehnten ihre Auflehnung gegen die rechtgläubige Kirche auch auf die Bibelübersetzung aus, indem sie die Peschittho als ungenau verwarfen. Im Jahre 508 verfertigte der Chorepiskopus Polykarp im Auftrag des Bischofs Philoxenus von Hierapolis (Mabug in Syrien) eine wörtliche Übersetzung der ganzen Heiligen Schrift aus dem Griechischen. Von dieser sog. philoxenianischen Übersetzung ward im Jahre 616 zu Alexandrien das Neue Testament durch Thomas von Charkel neu bearbeitet und erhielt sich in dieser Gestalt als charklensische Übersetzung unter den Monophysiten, während die ältere Rezension außer Gebrauch kam.

Von der philoxenianischen Übersetzung waren längere Zeit hindurch nur einzelne Verse bekannt (zusammengestellt bei Wiseman, Horae syr. 224). Man glaubte daher der Angabe des syrischen Schriftstellers Moses von Aghel (gegen 570), die Übertragung habe sich auf das Neue Testament und die Psalmen beschränkt. Nunmehr hat aber Ceriani im fünften Bande seiner Monumenta (S. 1—40) Bruchstücke aus einer Übersetzung des Isaias veröffentlicht, die jedenfalls auf Polykarp zurückzuführen ist, und demnach steht es wohl außer Zweifel, daß die philoxenianische Übersetzung sich auf alle Bücher des Alten Testamentes erstreckt hat. — Die Überarbeitung des Neuen

Testamentes durch Thomas von Charkel (Heraclea, einem nicht weiter bekannten Orte in Palästina), der, wie hundert Jahre vor ihm Philoxenus, auch Bischof von Hierapolis war, aber vertrieben wurde und seinen Wohnsitz in Alexandrien aufschlug, ist bis auf den Schluß des Hebräerbrieves und die Apokalypse zuerst von White herausgegeben worden, Oxford 1778—1803; das Johannesevangelium von Bernstein, Leipzig 1853; der Schluß des Hebräerbriefes (11, 28 bis 13, 25) durch Bensly, Cambridge 1889; die Apokalypse durch Gwynn, Dublin 1897. Sie hat den Text noch sklavischer, als er schon war, dem griechischen Buchstaben angepaßt, so daß er eine ganz unsyrische Färbung erhalten hat und mitunter nur durch das Original verständlich wird. Sogar der griechische Artikel ist durch ܗܘ, ܗܝ nachgebildet: Jo 1, 14 ܗܘ ܡܠܬܐ ὁ λόγος; statt der suffixa nominis wird immer ܕܝܠ angewandt, um die griechische Genetivverbindung nachzuahmen: Mt 21, 13 ܒܝܬܐ ܕܝܠܝ ὁ οἶκός μου; die Partikeln werden selbst beim Relativ nachgebildet: Mt 18, 6 ܗܘ ܕܝܢ ܕܐܢ ὃς δ' ἐάν, 22, 12 ܗܘ ܡܢ ܕ ὅς τις. Innerhalb dieser selbstgesteckten Grenze beweist der Übersetzer jedoch ein sehr gutes Verständnis des Griechischen und verdient deshalb ganz besondere Beachtung. Wo die syrischen Sprachmittel nicht ausreichen, zieht er es vor, den griechischen Ausdruck beizubehalten: 2 Kor 3, 1 ܣܘܣܛܛܝܩܘܢ συστατικῶν, 2 Tim 4, 5 ܦܠܝܪܘܦܘܪܝܣܐ πληροφόρησον (siehe Bernstein, De Hharklensi Nov. Test. translatione syriaca comment.², Vratisl. 1854). Die Handschriften der charklensischen Übersetzung haben auch Asterisken, Obelen und Randlesarten, die auf Thomas selbst zurückgehen. Zur Beurteilung des Originaltextes, der ihr zu Grunde liegt, ist sie ganz besonders geeignet, und sie gibt ein treues Bild von dem neutestamentlichen Text, den die alexandrinischen Handschriften zu ihrer Zeit gehabt haben. Wichtige Stellen ihrer Lesart sind: Mt 6, 13 add. ὅτι σοῦ ἐστιν etc., 27, 35 add. ἵνα πληρωθῇ etc., Jo 5, 4 add., 8, 1—11 add. cum aster., Apg 8, 37 add., Röm 12, 13 χρείαις, 1 Kor 15, 51 πάντες μὲν οὐ κοιμηθησόμεθα, 1 Thess 2, 7 ἤπιοι, 1 Tim 3, 16 ὅς bzw. ὅ, 1 Jo 5, 7 om. (Syriace fragmenta Esaiae ... versiones ex graeco probabiliter Philoxenianae cum graeco textu recensito ex Syro, bei Ceriani, Monumenta sacra et profana V 1, Mediolani 1873). Der Evangelientext der philoxenianischen Übersetzung ist vielleicht erhalten (vgl. BZ 1907, 195). Zur Vergleichung der charklensischen Übersetzung mit der Peschittho dienen die ausgewählten Stücke bei Bernstein, Chrestomathia syriaca. Pars prior, Lipsiae 1832, 146 ff; die vier kleineren katholischen Briefe und die Perikope von der Ehebrecherin gab Gwynn (London 1909) heraus. Siehe ferner Bickell, Conspectus rei Syrorum literariae 9 f; ZNW 1901, 1; Duval, Littérature syriaque 50—52; Delaparte in der RB 1907, 254.

143. Andere syrische Übersetzungen sind für die Einleitungswissenschaft teils wegen später Abfassungszeit teils wegen geringer Verbreitung weniger bedeutend.

Andreas Masius († 1573) war der erste, der auf eine syrische Übersetzung der Hexapla des Origenes aufmerksam machte. In seiner Iosue imperatoris historia schickt er dem eigentlichen Kommentar zum Buche Josue außer der Übersetzung des hl. Hieronymus den hebräischen Text mit eigens angefertigter lateinischer Übersetzung sowie den Text der Septuaginta und die lateinische Übertragung eines syrischen Textes voraus, die er entsprechend der Vorlage mit Obelen und Asterisken versehen hat. Über den syrischen Text, den er handschriftlich besaß, spricht er sich in der epistula

dedicatoria 6 sehr lobend aus: . . . interpretem Syrum ubique auctorem certissimum habui; die Übersetzung (habeo aliquot sacrae historiae libros) sei 950 Jahre vor der Abfassung seines Kommentars, anno ab Alexandro Magno novies centesimo vicesimo septimo, zu Alexandrien angefertigt (Praef. in graecam edit. 123). Das Manuskript, von dem Masius spricht, ist verschollen. — In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts begannen die Gelehrten der von Masius erwähnten syrischen Übersetzung ihre Aufmerksamkeit zuzuwenden, und zwar zunächst einer Handschrift der Ambrosianischen Bibliothek zu Mailand, die wahrscheinlich den zweiten Band jenes Manuskripts darstellt, dessen erster Band im Besitze von Masius war. Die erste Textesedition (Ps 1) veranstaltete der Orientalist de Rossi in dem Specimen ineditae et hexaplaris bibliorum versionis syro-esthranghelae cum Simplici atque utriusque fontibus graeco et hebraeo collatae etc., Parmae 1778. Später wurden auch Londoner und Pariser Handschriften berücksichtigt. An Editionen liegen vor: das neunte Kapitel des vierten Königsbuches von Hasse, Jena 1782, die Bücher Jeremias und Ezechiel von Norberg 1787, die Psalmen von Bugati (gedruckt 1788, aber erst 1820 durch Cighera veröffentlicht), Daniel nach der Septuaginta von Bugati 1788, das vierte Buch der Könige, Isaias, die kleinen Propheten, die Sprichwörter, Job, das Hohelied, die Klagelieder und der Prediger von Middeldorpf (Codex Syriaco-Hexaplaris etc., 1835), die Bücher Richter und Ruth von Skat Rördam 1859—1861, Baruch, die Klagelieder und der Brief des Propheten Jeremias von Ceriani 1861 (in den Monumenta I, 1), Fragmente des Pentateuchs von Ceriani 1863 (ebd. II), die ganze Mailänder Handschrift in Lichtdruck von Ceriani 1874 (ebd. III), Fragmente des Pentateuchs, von Josue und vom dritten und vierten Buch der Könige von Lagarde (Veteris Testamenti ab Origene recensiti fragmenta apud Syros servata quinque. Praemittitur Epiphanii de mensuris et ponderibus liber nunc primum integer et ipse syriacus, Gottingae 1880), Fragmente des Pentateuchs, der Paralipomena und des Buches Nehemias von Gwynn 1909. Die Mailänder Handschrift enthält die Psalmen, Job, die Sprichwörter, den Prediger, das Hohelied, das Buch der Weisheit, den Ekklesiastikus, die zwölf kleinen Propheten, Jeremias, Baruch, die Klagelieder, den Brief des Propheten Jeremias, Daniel (inkl. Susanna, Bel, Drache), Ezechiel und Isaias. Alles was nicht in der Mailänder Handschrift, sondern in Handschriften von Paris und London enthalten und zum größten Teil in den genannten Ausgaben von Middeldorpf, Skat Rördam, Ceriani und Lagarde veröffentlicht ist, wurde von neuem kritisch bearbeitet in den Bibliothecae Syriacae a Paulo de Lagarde collectae, quae ad philologiam sacram pertinent, Gottingae 1892 (S. 3—256 unter dem Spezialtitel: Veteris Testamenti graeci in sermonem syriacum versi fragmenta octo); die endgültige Herausgabe ist von Rahlfs besorgt, von dem auch der Schluß der wertvollen Einleitung herrührt. „Syrohexaplarische Fragmente zu Leviticus und Deuteronomium aus Bar-Hebraeus gesammelt" sind zusammengestellt in der ZAW 1896, 249.

Die syrohexaplarische Übersetzung hat keine geringe Bedeutung für die Kritik des Septuagintatextes; denn sie ist ähnlich wie die charklensische Version sklavisch dem Griechischen nachgebildet und opfert der buchstäblichen Treue oft genug den syrischen Sprachgeist, z. B. Dn 3, 15 εἰ ἔχετε ἑτοίμως für אין אית לכון מטרבאית; zudem hat sie die Obelen und Asterisken der griechischen Vorlage übernommen und ist außerdem mit Randbemerkungen versehen, welche Lesarten aus Aquilas, Theodotion und Symmachus enthalten. Verfasser der Über-

setzung ist nach Barhebräus der monophysitische Bischof Paul von Tella Mauzlat. Genaue Auskunft darüber gibt die Unterschrift zum vierten Buch der Könige, die besagt, Paulus habe auf Veranlassung des monophysitischen Patriarchen Athanasius von Alexandrien dieses Buch übersetzt „im Jahre 928", d. i. 618 n. Chr., zu Alexandrien (die Handschrift des Masius hat 927, die Unterschriften zu den zwölf kleinen Propheten und zum Buche Daniel dagegen auch 928). Nach derselben Unterschrift steht auch Thomas von Charkel mit dem Übersetzungswerk in Verbindung und war möglicherweise noch mit andern selber daran beteiligt. (Field, Hexapla, Proleg. LXVII ff. Göttsberger, Barhebräus 120 ff. ZNW 1901, 3. Braun im OChr 1901, 138 300. Duval, Littérature syriaque 50 ff.)

Jakob, Bischof von Edessa (Jakobit, geb. 630, gest. 708), überarbeitete die Peschittho des Alten Testamentes nach dem Griechischen (Septuaginta?) und nach der syrohexaplarischen Übersetzung. Die Arbeit ist nur lückenhaft erhalten; gedruckt sind einige Fragmente bei Bugati, Daniel secundum ed. LXX interpr., Mediolani 1788 und bei Ceriani, Monumenta II, Praef. und V, 1. Siehe ferner Ugolini im OChr 1902, 409; DB 3, 1100; Duval 57.

Zu den syrischen Übersetzungen gehört auch die sog. palästinische (syrisch-palästinische, hierosolymitanische). Sie ist, wie schon die Bezeichnung angibt, in Palästina entstanden, und ihr Dialekt hat mit dem jüdisch-palästinischen Aramäisch sowie mit dem Samaritanischen und dem Dialekt von Galiläa manches gemeinsam. Das christlich-palästinische Aramäisch steht den genannten Dialekten näher als dem edessanischen Aramäisch, d. h. dem eigentlichen Syrisch. Über die Datierung der Version gehen die Ansichten auseinander; sie schwanken zwischen dem 4. und 6. Jahrhundert.

Von der christlich-palästinischen Übersetzung liegen gedruckt vor das Evangeliarium Hierosolymitanum, ein Vorlesebuch, das aus den Evangelien zusammengestellt ist und aus dem 8. Jahrhundert stammt. Es wurde zum erstenmal 1861—1864 aus einer vatikanischen Handschrift herausgegeben unter dem Titel Evangeliarium Hierosolymitanum, ex codice Vaticano Palaestin. deprompsit . . . Franc. Miniscalchi Erizzo, Veronae; zum zweitenmal von Lagarde in den oben erwähnten Bibliothecae Syriacae S. 257 bis 402. Ferner sind Fragmente aus verschiedenen andern Büchern der ganzen Heiligen Schrift veröffentlicht bei Land, Anecdota Syriaca, Lugduni Batavorum 1875; Harris, Biblical fragments from Mount Sinai, London 1890; in den Anecdota Oxoniensia II. Semitic Series 5: Gwilliam, The Palestinian Version of the Holy Scriptures, 1893; 9: Gwilliam, Burkitt, Stenning, Biblical and Patristic Relics of the Palestinian Syriac Literature, 1896; in den Studia Sinaitica VI: A Palestinian Syriac Lectionary, containing Lessons from the Pentateuch, Job, Proverbs, Prophets, Acts and Epistles. Edited by Agnes Smith Lewis, with critical notes by E. Nestle and a Glossary by Margaret D. Gibson, Cambridge 1897 (dazu ein Supplementheft, 1907); ebenfalls von Agnes Smith Lewis und Margaret D. Gibson: The Palestinian Syriac Lectionary of the Gospels re-edited from two Sinai Mss. and from P. de Lagarde's edition of the „Evangeliarium Hierosolymitanum", London 1899. — Mehr (auch über die Handschriften) siehe bei Gregory, Textkritik 523 f; Schultheß, Christlich-palästinische Fragmente aus der Omajjadenmoschee zu Damaskus, Berlin 1905 (JB 1905, 91); in den Horae Semiticae VIII: Codex Climaci rescriptus. Fragments of sixth cen-

tury Palestinian Syriac texts of the Gospels, of the Acts of the Apostles and of St Paul's Epistles . . ., edited by Agnes Smith Lewis, Cambridge 1909.

5. Lateinische Übersetzungen.

144. Die ganze abendländische Kirche gebraucht die Heilige Schrift in einer lateinischen Übersetzung, deren Wortlaut am Ende des 16. Jahrhunderts revidiert, und soweit es mit den damaligen Mitteln der Textkritik möglich war, urkundlich festgestellt worden ist. Sie heißt Vulgata und enthält zweierlei Bestandteile: ein Teil ist vom hl. Hieronymus um das Jahr 400 übersetzt, ein anderer bereits in der Zeit vor Hieronymus. Die Anfänge einer lateinischen Bibelübersetzung reichen bis zum Beginn des Christentums in Europa hinauf.

Dem hl. Hieronymus gehören in der Vulgata sämtliche protokanonischen Bücher des Alten Testamentes mit Ausnahme der Psalmen, die deuterokanonischen Stücke in Daniel und Esther sowie die Bücher Tobias und Judith an. Vorhieronymianisch sind die Psalmen, Baruch, Weisheit, Ekklesiastikus, Makkabäer und das Neue Testament; doch sind die Psalmen und das Neue Testament (wenn nicht ganz, so doch sicher die vier Evangelien) von Hieronymus emendiert.

Die Vulgata wird jetzt allenthalben nur in dem auf Befehl des Papstes Klemens VIII. (1592—1605) herausgegebenen Text gebraucht. Dabei kommen in Betracht die drei römischen Ausgaben von 1592, 1593 und 1598 nebst dem Correctorium Vaticanum (auch Correctorium Romanum oder Indices correctorii genannt). Hierunter versteht man die Fehlerverzeichnisse in den genannten drei Ausgaben (index errorum corrigendorum), deren es fünf gibt: eines in der Ausgabe von 1592, eines in der von 1593 (diese beiden nicht vollständig) und ein dreifaches in der Ausgabe von 1598, nämlich eines zu dieser Ausgabe selbst und je eines zu den Ausgaben von 1592 und 1593. Trotz des fünffachen Verzeichnisses der Fehler bestehen aber noch viele, wenn auch unbedeutende Verschiedenheiten zwischen den drei Ausgaben. Es entsteht daher die Frage, welche Lesart die offizielle ist, wenn zwischen allen drei Ausgaben oder zwischen zwei Ausgaben einerseits und der dritten anderseits Verschiedenheiten hervortreten. Die Frage ist von den späteren Editoren verschieden beantwortet worden. Mustergültig ist die Ausgabe von Hetzenauer 1906; ihr steht am nächsten die von Vercellone aus dem Jahre 1861. (Mehr siehe im § 157.)

Neben der Vulgata sind im Reformationszeitalter noch andere lateinische Übersetzungen teils der ganzen Bibel teils einzelner Bücher entstanden, von denen aber keine eine andere als gelehrte Bedeutung erlangt hat. Auf katholischer Seite ist zu nennen die Übertragung der ganzen Heiligen Schrift von dem Dominikaner Santes Pagnino 1528 (1527), die später noch sehr oft gedruckt wurde, und zwar auf dreierlei Art: als Wiederholung des pagninischen Textes oder mit den Abänderungen des Robertus Stephanus oder mit denen des Arias Montanus, z. B. Biblia Latina Pagnini ab Aria Montano recognita, Antwerpiae 1572 (siehe Le Long Masch P. II, vol. III 473 ff; DB 4, 124). Auf protestantischer Seite kommen in Betracht die Übersetzungen des Alten Testamentes aus dem Hebräischen von Sebastian Münster 1534—1535 u. ö., Leo Judä, erste vollständige Ausgabe 1543 (durch andere vollendet) u. ö., und Sebastian Castellio (Castalio, Chateillon) 1551 u. ö.; die letztere ist klassisch gemodelt und erfuhr daher scharfen Tadel: profano terminorum selectu

auribus magis quam cordi consulere visus est, lautet das Urteil von J. H. Hottinger. (Le Long-Masch P. II, vol. III 449 ff. DB 4, 124. Für die lateinischen Bibelübersetzungen überhaupt vgl. Kaulen, Geschichte der Vulgata, Mainz 1868; Corssen, Bericht über die lateinischen Bibelübersetzungen, Leipzig 1899; Thielmann, Bericht über das gesammelte handschriftliche Material zu einer kritischen Ausgabe der lateinischen Übersetzungen biblischer Bücher des Alten Testamentes: Sitzungsberichte der Kgl. Bayr. Akad. der Wissensch. zu München 1899, philos.-philol.-histor. Klasse II 2, München 1900, 205 ff.)

145. Die Abfassung einer lateinischen Bibelübersetzung war mit der Verpflanzung des Christentums auf italischen Boden von selbst geboten. Es ist daher innerlich wahrscheinlich, daß die Heilige Schrift wenigstens teilweise schon im 1. Jahrhundert ins Lateinische übertragen wurde, was auch noch durch andere Gründe unterstützt werden kann.

Wie anderswo, so wandten sich freilich die Apostel auch in Rom zuerst an die dortige Judengemeinde, die griechische Bildung besaß und ohne Zweifel die Septuaginta gebrauchte. Allein sehr bald verbreitete sich das Christentum unter den eingebornen Römern und nord- und südwärts unter dem Landvolke; schon unter Nero war nach Tacitus zu Rom multitudo ingens christianorum (Annal. 15, 44).

Waren nun unter den Neubekehrten auch einzelne aus vornehmem Stande, so blieb das Christentum doch vorerst unter den gewöhnlichen Volksklassen, und diese kannten nur das Lateinische. Die oft ausgesprochene Ansicht, als habe man zu Rom allgemein griechisch verstanden und gesprochen, ist durchaus irrig. Das Griechische ward wohl in vornehmen Häusern in affektierter Weise geredet, und die Kinder erhielten griechische Hofmeister; monumentale Inschriften wurden mitunter, wie bei uns lateinisch, so zu Rom griechisch abgefaßt, und die kirchlichen Oberen bedienten sich des Griechischen als Geschäftssprache, wenn sie mit andern Ländern verkehrten; allein Volkssprache war zu Rom und in Italien nur das Lateinische. Die Sprache der Liturgie war anfänglich allerdings das Griechische, und diese Sitte erhielt sich bis in das 5. Jahrhundert hinein; doch erfolgte die Einführung des Lateinischen als Kultussprache schon im 2. Jahrhundert, und auch der Gebrauch der Heiligen Schrift war, soweit diese beim Gottesdienst für das Volk berechnet war, überhaupt nur in der Landessprache möglich. Es ist daher glaublich, daß schon in der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts wenigstens die evangelischen Lektionen und die Psalmen lateinisch existierten, um dem kirchlichen Bedürfnis zu dienen. Größere Ansprüche machte die häusliche Erbauung, die in der ersten christlichen Zeit nur durch Lesung der Heiligen Schrift geübt wurde, und es ist wahrscheinlich, daß man zu diesem Zwecke schon im 1. Jahrhundert anfing, alle Bücher des Neuen und später auch des Alten Testamentes zu übertragen, damit die des Griechischen Unkundigen eine von den Aposteln und ihren Nachfolgern so dringend empfohlene Geistesnahrung nicht zu entbehren brauchten.

Ein hohes Alter der lateinischen Bibelübersetzung ist ferner daraus zu erschließen, daß zwischen ihr und der alten syrischen Übersetzung eine Verbindung besteht. Von einer lateinischen Übersetzung ist dem Zusammenhang nach auch zu verstehen, was Rufinus um 405 dem hl. Hieronymus berichtet: Petrus Romanae Ecclesiae per viginti et quattuor annos praefuit: dubitandum non est, quin, sicut cetera, quae ad instructionem pertinent, etiam librorum instrumenta

Ecclesiae ipse tradiderit, quae utique iam tunc, ipso sedente et docente, recitabantur (Apol. 2, 33: *M.* 21, 612). Um dieselbe Zeit schreibt der hl. Augustinus: Ut enim cuique primis fidei temporibus in manus venit codex graecus, et aliquantulum facultatis sibi utriusque linguae habere videbatur, ausus est interpretari (De doctr. christ. 2, 11: *M.* 34, 43). Die „ersten Zeiten des Glaubens" sind hier nicht etwa von der afrikanischen Kirche, sondern vom gesamten Christentum zu verstehen, denn Augustinus schreibt für latinae linguae homines (ebd.) und spricht von der latinorum interpretum infinita varietas (ebd.), wie sie in Afrika allein nicht bestehen konnte. Diese Zeugnisse würden demnach die ausgesprochene Wahrscheinlichkeit zur Gewißheit erheben, wenn der Abstand zwischen ihnen und der Zeit, wovon sie sprechen, nicht so groß wäre. Doch können noch andere Tatsachen zum Beweise angeführt werden.

146. Die Heilige Schrift wurde überhaupt in den ersten Jahrhunderten öfters ins Lateinische übersetzt. Geschichtlich treten solche Übertragungen im 2. und 3. Jahrhundert in verschiedenen Teilen der Kirche, vor allem in Afrika zutage und bestehen auch noch im 4. Jahrhundert. Der hl. Augustinus zieht eine bestimmte Bibelübersetzung, die er Itala (scil. interpretatio) nennt und damit jedenfalls auf italischen Ursprung hinweist, allen andern vor.

Die Existenz einer lateinischen Bibel bekunden einige Dokumente aus dem Ende des 2. und dem Anfang des 3. Jahrhunderts. Ein Schreiben der Christen zu Vienne und Lyon an die Christen in der Provinz Asien und in Phrygien über die Verfolgung in Vienne und Lyon im Jahre 177/78, das kurz nach dieser Verfolgung abgefaßt ist, läßt den Schluß zu, daß sein Verfasser eine lateinische Bibelübersetzung benutzt hat. Das gleiche gilt von den Acta martyrum Scilitanorum (die Märtyrer litten im Jahre 180) und den Acta SS. Perpetuae et Felicitatis († 7. März 202 oder 203). Sicher bezeugt ist eine lateinische Bibel in der lateinischen Übersetzung des Barnabasbriefes, die nicht lange nach Anfertigung der Danielübersetzung des Theodotion (ca 185), aber noch vor Cyprian vermutlich in Afrika entstanden ist. Desgleichen ist bei der Übertragung der Schrift des hl. Irenäus von Lyon Adversus haereses ins Lateinische, die bald nach dem griechischen Original (ca 180) bearbeitet ist, eine lateinische Bibel benutzt, die aber jünger ist als jener lateinische Bibeltext, der sich im lateinischen Barnabasbriefe findet.

Vollständig ausgebildet ist der Gebrauch einer lateinischen Bibel bei den ältesten lateinischen Schriftstellern in Afrika, bei Tertullian und Cyprian, † 258 sowie bei dem frühesten lateinischen Schriftsteller in Italien, bei Novatian († ca 257).

Die bis gegen das Jahr 250 bekannten lateinischen Übertragungen der Heiligen Schrift stellen nicht eine einzige Übersetzung dar, sondern verschiedene. Die Bibel im lateinischen Irenäus ist nicht dieselbe wie die in der Übersetzung des Barnabasbriefes, und bei Cyprian erscheint ebenfalls eine andere als bei Tertullian, der vielleicht zwei verschiedene Texte gebraucht hat. Eine selbständige Stellung nimmt die Bibel Novatians ein. Eine Mannigfaltigkeit der lateinischen Bibel finden wir dann auch bei den abendländischen Kirchenvätern des 4. Jahrhunderts, sei es daß sich aus ihren Schriften der Gebrauch von mehreren lateinischen Übersetzungen nachweisen läßt, sei es daß sie direkt sagen, es gebe mehr als eine lateinische Bibel. Hilarius von Poitiers (in Ps. 54, 1:

M. 9, 347; in Ps. 118, 12, 3: *M.* 9, 577) und Ambrosius (in Ps. 37, 49: *M.* 14, 1034; in Ps. 118 serm. 4, 15: *M.* 15, 1246) sprechen wiederholt und ganz klar von mehreren lateinischen Übersetzungen. Besonders häufig begegnen wir bei Hieronymus solchen Äußerungen; er erwähnt z. B. in Bezug auf den lateinischen Wortlaut der Bibel eine interpretum varietas (Comm. in Eccl. 11: *M.* 23, 1102; Ep. 18, ad. Dam. 21: *M.* 22, 376) oder stellt den septuaginta interpretes die latini de graeco (interpretes) gegenüber (Ep. 34, ad Marc. 5: *M.* 22, 450). Augustinus führt sehr oft den Wortlaut verschiedener Versionen an, was sich namentlich an der sehr oft angerufenen und nicht mißverständlichen Stelle zeigt: Qui enim Scripturas ex hebraea lingua in graecam verterunt, numerari possunt, latini autem interpretes nullo modo (De doctr. christ. 2, 11: *M.* 34, 43). Den Inhalt dieser Stelle wiederholen und erklären zugleich Primasius (Comm. in Apoc. 2, 17; 9, 16 u. ö.: *M.* 68, 861), Sedulius Scotus (in praef. Hier. ad evang. 6: *M.* 103, 336), der hl. Agobard (Adv. Fredeg. 9: *M.* 104, 164) und Walafried Strabo (Glossa ordin. Proleg.: *M.* 113, 25).

Um neuen Störungen und Mißverständnissen vorzubeugen, welche die unendliche Mannigfaltigkeit der lateinischen Übersetzungen verursachen mußte, rät der hl. Augustinus seinen Lesern, sich an eine bestimmte Version zu halten, die er kurzweg die italische nennt; sie sei wort- und sinngetreu zugleich: In ipsis autem interpretationibus Itala ceteris praeferatur; nam est verborum tenacior cum perspicuitate sententiae (De doctr. christ. 2, 15: *M.* 34, 46). Die Bezeichnung Itala führt hier notwendig auf den Ursprung der Übersetzung zurück: sie muß aus Italien stammen und ist dem hl. Augustinus vermutlich bei seinem Aufenthalt in Italien bekannt geworden. Sie stellt den lateinischen Text dar, dem Augustinus neben andern vorherrschend gefolgt ist. Hieronymus sagt, er kenne verschiedene lateinische Bibelübersetzungen, und es finden sich bei ihm mehrere Ausdrücke, die er für das lateinische Bibelwort verwendet, z. B. vetus editio (Ep. 49, ad Pamm. 4: *M.* 22, 512), translatio vetus (Ep. 57, ad Pamm. 11: *M.* 22, 577), antiqua interpretatio (Ep. 106, ad Sun. et Fret. 66: *M.* 22, 862), vulgata editio (Comm. in Ion. 2, 5: *M.* 25, 1134). Diese Bezeichnungen gelten bei Hieronymus als nomen collectivum für alle lateinischen Bibelübersetzungen, die er vorfand; natürlich fällt auch jene lateinische Übersetzung darunter, die er vorzugsweise benutzte, sowie die Itala des hl. Augustinus. Ob aber der von Hieronymus bevorzugte Text mit der augustinischen Itala identisch ist, kann nicht entschieden werden.

Früher ist die irrige Ansicht vertreten worden, in den ersten christlichen Jahrhunderten habe es nur eine einzige lateinische Bibelübersetzung gegeben; diese sei in Afrika entstanden, von dort aus nach Italien gekommen, hier überarbeitet und verbessert und deshalb von Augustinus Itala genannt worden. Demgemäß nannte man dann sämtliche Reste der lateinischen Bibel aus der Zeit vor Hieronymus in nicht bezeichnender Weise Itala. Passender werden die verschiedenen Fragmente der lateinischen Heiligen Schrift aus der Zeit vor Hieronymus als vorhieronymianisch oder altlateinisch bezeichnet, der Name Itala dagegen auf die Bibel eingeschränkt, die Augustinus also benannt hat.

Mit der eben zurückgewiesenen Ansicht hängt in etwa die Behauptung zusammen, die älteste lateinische Bibelübersetzung sei in Afrika entstanden. Innere Gründe sprechen gegen diese Anschauung. Mit der Verbreitung des Christentums in Italien und besonders in Rom war auch die Notwendigkeit einer lateinischen Bibelübersetzung gegeben. Da nun aber das Christentum in

Italien eher Eingang fand als in Afrika, so muß in Italien früher eine lateinische Bibel existiert haben als in Afrika; und wenn uns das lateinische Bibelwort geschichtlich in größerem Umfange zuerst in Afrika entgegentritt, so hat dies seinen Grund eben darin, daß abendländische Schriftsteller aus früher Zeit, die in lateinischer Sprache schrieben, nicht vorhanden sind. Zudem ist wohl zu beachten, daß Novatian andere lateinische Bibeltexte benutzt hat als der ihm gleichzeitige Cyprian. Die von Burkitt vorgetragene Ansicht, die Itala des Augustinus sei die Übersetzung des hl. Hieronymus vom Alten Testament, beruht auf Irrtum. (Ziegler, Die lateinischen Bibelübersetzungen vor Hieronymus und die Itala des Augustinus, München 1879. Morin, S. Hieronymi Commentarioli in Psalmos, Maredsoli 1895. Burkitt, The old Latin and the Itala, Cambridge 1896; dagegen Denk, Burkitts These: Itala Augustini = Vulgata Hieronymi, eine textkritische Unmöglichkeit: BZ 1908, 225; 1910, 289. Poggel, Die vorhieronymianischen Bibelübersetzungen, Paderborn 1900. Vogels, Der vom hl. Augustinus in der Schrift De consensu evangelistarum verwandte Evangelientext: BZ 1906, 267. Derſ., St Augustins Schrift De consensu evangelistarum, Freiburg 1908. Heer, Die versio latina des Barnabasbriefes. Über das Verhältnis der Bibel Augustins zu der des hl. Hieronymus siehe ZkTh 1909, 805. Heer, Der lateinische Barnabasbrief und die Bibel: Römische Quartalschrift 1909, 215; Sonderabdruck Freiburg 1909.)

147. Sämtliche altlateinischen Bibelübersetzungen sind in der römischen Volkssprache verfaßt und stammen beim Alten sowohl als beim Neuen Testament aus dem griechischen Text.

Der altlateinischen Bibel gehören verschiedene Teile der jetzigen lateinischen Bibelausgabe an, nämlich die Bücher Baruch, Weisheit, Ekklesiastikus, die beiden Makkabäerbücher, die Psalmen und das Neue Testament in der Revision des hl. Hieronymus (siehe § 148). Der handschriftliche Bestand erstreckt sich auf alle Teile der Heiligen Schrift, doch enthält keine einzige Handschrift eine vollständige altlateinische Bibel. Die meisten Handschriften sind in einer Zeit entstanden, als die spätere Vulgata schon im Gebrauch war, und haben unter deren Einfluß Veränderungen erlitten, die es häufig sehr schwierig machen, den ursprünglichen Text zu bestimmen. In kritischer Hinsicht werden die altlateinischen Bibelhandschriften eingeteilt in afrikanische, europäische und italische.

Die altlateinischen Bibelhandschriften werden bezeichnet nach dem Ort ihrer Aufbewahrung oder nach dem Namen ihrer Besitzer, z. B. Codex Lugdunensis. Außerdem verwendet man jetzt auch noch die Buchstaben des kleinen lateinischen oder nach dessen Verbrauch des kleinen griechischen Alphabetes, z. B. b Veronensis (eine Evangelienhandschrift). Dabei zerfallen die neutestamentlichen Bücher in fünf Klassen (Evangelien, Apostelgeschichte, katholische Briefe, paulinische Briefe, Apokalypse), so daß ein und derselbe Buchstabe in den verschiedenen Klassen jeweils eine andere Handschrift bezeichnen kann. Bei den codices graeco-latini wird der lateinische Text durch einen andern Buchstaben bezeichnet als der griechische.

Von den Druckausgaben altlateinischer Bibeltexte seien, abgesehen von den Stücken, welche die gewöhnliche lateinische Bibel bietet, hier angeführt: Quincuplex Psalterium, Parisiis 1509, herausgegeben von Faber Stapulensis; Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae sive vetus Italica et ceterae quaecumque

reperiri potuerunt, Remis 1739—1749, herausgegeben von Sabatier. Sabatier machte den Versuch, aus handschriftlichen Bruchstücken und aus den Zitaten der Kirchenväter einen fortlaufenden Text herzustellen, und da er der Meinung war, in alter Zeit habe nur eine einzige Bibelübersetzung existiert, so fügte er dem Titel den Zusatz vetus Italica bei. Das monumentale Werk Sabatiers ist nie einer Neubearbeitung unterzogen worden, wäre aber einer solchen würdig (vgl. Lagarde, Probe einer neuen Ausgabe der lateinischen Übersetzung des Alten Testamentes, Göttingen 1885. Denk, Wie ich mir einen neuen Sabatier vorstelle: BZ 1908, 337; 1910, 289 412). Ähnlich wie das Werk Sabatiers sind angelegt: Rönsch, Das Neue Testament Tertullians aus seinen Schriften rekonstruiert, Leipzig 1871; Hausleiter, Die lateinische Apokalypse der alten afrikanischen Kirche: Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur, herausgegeben von Zahn, IV 1, Erlangen-Leipzig 1891; H. v. Soden, Das lateinische Neue Testament in Afrika zur Zeit Cyprians, Leipzig 1909.

Die Ansicht, daß es mehrere altlateinische Bibelübersetzungen gegeben habe, vertrat schon Joseph Bianchini (Blanchinus); von ihm rühren her Vindiciae canonicarum Scripturarum I, Romae 1740, und Evangelium quadruplex, ebd. 1749 (enthält folgende Kodizes: Vercellensis = a, Veronensis = b, Brixianus = f, Corbeiensis = ff_1). Von andern Texten führen wir an a) aus dem Alten Testament: Münter, Fragmenta versionis antiquae latinae antehieronymianae prophetarum Ieremiae, Ezechielis, Danielis et Hoseae, Hafniae 1819; Peyron, M. Tullii Ciceronis orationum . . . fragmenta, Stuttg. et Tub. 1824 (gibt S. 73—117 das zweite Makkabäerbuch; vgl. dazu die weiter unten genannte Abhandlung von Mercati mit einem Fragment aus dem zweiten Makkabäerbuch); F. Mone, De libris palimpsestis, Carolsruhae 1855 (S. 49—51 aus den Sprichwörtern); Marburger Universitätsprogramme von E. Ranke aus den Jahren 1856, 1858 und 1888; von dems., Par Palimpsestorum Wirceburgensium, Vindobonae 1871 (die Publikationen Rankes betreffen Fragmente aus dem Pentateuch und aus den prophetischen Büchern); Vogel, Beiträge zur Herstellung der alten lateinischen Bibelübersetzung, Wien 1868; Librorum Levitici et Numerorum versio antiqua itala e codice perantiquo in bibliotheca Ashburnhamiensi conservata, Londinii 1868; Hamann, Canticum Moysi, Ienae 1874; Robert, Pentateuchi versio latina e codice Lugdunensi, Paris. 1881 (zu diesem Kodex gehört die vorhin erwähnte Librorum Levitici et Numerorum versio antiqua aus der Ashburnhamschen Bibliothek, deren Handschrift jetzt mit dem Lyoner Kodex vereinigt ist); der zweite Teil unter dem Titel: Heptateuchi partis posterioris versio latina antiquissima e codice Lugdunensi, Lyon 1900; Ziegler, Bruchstücke einer vorhieronymianischen Übersetzung des Pentateuchs, München 1883; die Übersetzung des Buches Baruch im Codex Gothicus Legionensis gab heraus Hoberg, Freiburg 1902; siehe auch Amelli, De libri Baruch vetustissima latina versione, Mont. Cas. 1902; Mercati, Frammenti Urbinati d'un antica versione latina del libro II de' Maccabei: RB 1902, 184; Molsdorf, Fragmente einer altlateinischen Bibelübersetzung (2 Makk 3, 13 bis 4, 4; 4, 10—14): ZAW 1904, 240; Magistretti, Manuale Ambrosianum. Psalterium etc., Mediolani 1905; Wilmart, Trois nouveaux fragments de l'ancienne version latine des Prophètes: Rev. Bén. 1909, 145; Lehmann, Neue Bruchstücke aus „Weingartener" Italahandschriften: Sitzungsberichte der Kgl. Bayr. Akad. der Wissensch., philos.-philol.-histor. Klasse, 4. Abt., München 1908 (Bruchstücke aus prophetischen Büchern; siehe auch

ZAW 1910, 161). b) Von Texten aus dem Neuen Testament sind zu erwähnen: Martinay, Vulgata antiqua Latina et Itala versio evangelii sec. Matthaeum, Paris. 1695 (Cod. Corbeiensis = ff_1); Codex Boernerianus, ed. Matthaei, Misenae 1791 (ein codex graeco-latinus = g, die paulinischen Briefe enthaltend); Fragmenta Vindobonensia (= i), Evangelienfragmente aus Markus, herausgeg. im Neuen Repertorium für biblische und morgenländische Literatur III, Jena 1791, 115 ff, und in Paulus' Memorabilien VII, Leipzig 1795, 58 ff (herausgeg. von Belsheim 1885); Evangelium Palatinum (= e), ed. Tischendorf, Lipsiae 1847; Codex Cantabrigiensis (siehe § 93); Codex Claromontanus (= d), ed. Tischendorf, Lipsiae 1852 (paulinische Briefe); Ceriani, Monumenta sacra et profana (Stücke aus dem Evangelium nach Lukas 1861, aus der Apostelgeschichte 1866); Codex Rehdigeranus in Breslau (= l), ediert von Haase in sechs Breslauer Universitätsschriften 1865 und 1866 (Evangelienfragmente); Codex Laudianus (= e), ed. Tischendorf, Monumenta sacra inedita IX, 1870 (Apostelgeschichte); Abbott, Evangeliorum versio antehieronymiana ex codice Usseriano, Dublini 1883 und 1884; Wordsworth, Sanday, White and Buchanan, Old-Latin biblical texts I—V, Oxford 1883—1907 (Texte aus verschiedenen neutestamentlichen Büchern; demnächst soll folgen Bd VI: Cod. Veronensis = b); Evangelienfragmente, in den vorhin erwähnten „Neuen Bruchstücken aus ‚Weingartener' Italahandschriften" von Lehmann; eine ganze Reihe von Textausgaben von Belsheim, die jedoch ungenau sind, z. B. Codex aureus sive quattuor Evangelia, Christianiae 1878; die Apostelgeschichte und die Offenbarung Johannis, Christiania 1879; das Evangelium des Matthäus, Christiania 1881; Acta apostolorum ante Hieronymum latine translata ex codice latino-graeco Laudiano Oxoniensi, Christianiae 1893. Diesen Editionen ist anzureihen die oben erwähnte Versio latina des Barnabasbriefes von Heer. — Für die Erforschung des altlateinischen Bibelwortes sind neben den Handschriften die Zitate in den Werken der Kirchenschriftsteller und die liturgischen Bücher von Wert. (Le Long-Masch P. II, vol. III. REP 3, 24 ff. Swete, Introduction 93 ff. Gregory, Textkritik 594 ff. Fell, Einleitung 184. DB 4, 97 ff. Nestle, Einführung 126 ff.)

Die Sprachform aller vorhieronymianischen Texte läßt sich leicht als Vulgärlatein erkennen. Das Vulgärlatein ist die alte römische Volkssprache, die sich zu der im Zeitalter des Augustus gebräuchlichen Schriftsprache, der sog. lingua urbana, genau so verhielt wie unsere Dialekte zum Hochdeutschen und die jetzt im Romanischen und im Italienischen fortlebt. Sie ward nicht bloß vom Pöbel gesprochen, sondern war zu Rom und noch mehr in den Provinzen bei jeder zwanglosen Konversation im Gebrauch; selbst Kaiser Augustus bediente sich im vertrauten Verkehr mit seinen Freunden der vulgären Ausdrücke mit Vorliebe. Ennius und Plautus gebrauchten die Volkssprache noch schriftlich; später verschwand sie immer mehr aus der Literatur und ward nur mehr bei Aufzeichnungen privater Natur, wie Grabschriften usw., angewandt. Im silbernen Zeitalter erhielt sie wieder Einfluß auf die Schriftsprache, und noch später trugen die Abschreiber, denen das Vulgärlatein geläufig war, manche seiner Eigentümlichkeiten in die klassischen Texte hinein. (Vgl. Kaulen, Zur Geschichte der Vulgata: Katholik 1870, I 273.)

Die beste Quelle zur Erkenntnis des Vulgärlateins bleiben jedoch die Bibelübersetzungen. Diese waren für Leser bestimmt, die vorzugsweise dem Volke

angehörten, und bewegen sich schon deshalb in dem sprachlichen Ausdruck, der dem Volke geläufig war.

Charakteristisch ist schon die Orthographie der Bibelübersetzungen in den Handschriften, namentlich bei den Vokalen die Verwechslung von e und i, ae und e, o und u: uinis für venis, gimmas, lenes und lenis für lenies, uidet für vidit; porte, que für quae, queret, hodiae, faciaet; diabulus, furnax, aduratur für adoratur; ferner Beibehaltung des ursprünglichen Lautes in der Zusammensetzung: dispargam, profacientes, obaudire; bei den Konsonanten Verwechslungen, wie fobeas für foveas, fascinavit für fascinabit, parevis, scribsit, optinuit, coces für coques, locuntur, ad für at, capud, aput, istut, temtatio, graticula; Hinzufügungen, wie istrahel, thensauri, occansio, exhordium, sepellierunt; Weglassungen, wie conovi für cognovi, susum für sursum, anulus; Assimilation, wie dossum für dorsum. Wichtiger sind die Eigentümlichkeiten im Wortschatz und in der Flexion. Im allgemeinen läßt sich sagen, daß die Volkssprache den Sprachgebrauch der Schriftsprache nicht beachtet, sondern in Ableitung, Endungen, Flexion und Rektion verallgemeinernd oder regellos zu Werke geht; daher Formen wie carnatus, gaudimonium, fracturarius, cogitamen, refrigerium, ignire, stipulare; altaris, altarium, genus für genu, retis, retia, -ae, lacte als Nom., alium als Neutrum, uno als Dativ, exitorum, fanos, sacerdus, marem, paupero; conteruisti, erint, exeam, floriet, ingredeunte, prodient, scibo, seruibit, tondent für tondebunt, insidiasti, praedabo; de partem, coram inimicos, prae omnes nationes, ex eam ciuitatem usw. Hier sollen indes nur diejenigen Eigentümlichkeiten hervorgehoben werden, die sich in den noch heute gebräuchlichen Teilen der Itala finden. Dies sind ungewöhnliche Bedeutungen, wie ambitio Begleitung (1 Makk 9, 37), iudicium Gesetz (Lv 18, 4), malitia Plage (Mt 6, 34), ministerium Tafelgeschirr (1 Makk 11, 58), reverentia Beschämung (Ps 68, 20), stabulum Herberge (Lk 10, 34), vacuitas Muße (Weish 13, 13), honestus reich (Weish 10, 11), rudis neu (Mt 9, 16), ipse der nämliche (Jak 3, 10), avocare erheitern (Ekkli 32, 15), communicare verunreinigen (Mk 7, 15), relinquere zulassen (Ps 104, 14), velle wohlwollen (Ps 21, 9); Intransitiva als Transitiva und umgekehrt: emanare ausgießen (Jak 3, 11), emigrare vertreiben (Ps 51, 7), elongare fernbleiben (Ekkli 35, 22), obscurare dunkel werden (Ekkli 36, 28); Aktiv- und Passivformen von Deponentien: lamentavimus (Lk 7, 32), radicavi (Ekkli 24, 16), consolari getröstet werden (Ps 76, 3), remetietur es wird eingemessen werden (Lk 6, 38); ungewöhnliche Wörter, wie quaternio Vierzahl (Apg 12, 4), refrigerium Heilmittel (Weish 2, 1), dulcor Süße (Ekkli 11, 3), placor Lust (Ekkli 4, 13), scius einsichtig (Ekkli 21, 18), pudoratus züchtig (Ekkli 26, 19), viratus wacker (Ekkli 28, 19), odibilis gehässig (Ekkli 7, 28), persuasibilis einschmeichelnd (1 Kor 2, 4), minimus kleiner (Mt 13, 32), tricare dehnen (Ekkli 32, 15), sagittare mit Pfeilen schießen (Ps 10, 3), veterare abschaffen (Hebr 8, 13), inhonorare verachten (Ekkli 22, 5), obviare begegnen (Ps 84, 11), clarificare verherrlichen (Apg 4, 21), intus innerhalb (Mt 23, 26), secus neben (Mk 1, 16); ungewöhnliche Formen, wie inimicitia im Sing. Ekkli 6, 9, complacitior Ps 76, 8, necessarior 1 Kor 12, 22, bibiturus Mt 20, 22, odivi Ps 25, 5, odiet Ekkli 19, 9, metibor Ps 59, 8, absconsus Weish 7, 21, exiet Mt 2, 6, prendidistis Jo 21, 10; ungewöhnliche Verbindungen, wie ab intus Mk 7, 23, pro invicem Jak 5, 16, de retro, ab ante Bar 6, 5, und so in auf die Frage wohin meist mit dem Ablativ: humiliavit in terra Ps 142, 3, in verbis meis attende Ekkli 16, 24, datur in manibus inimicorum 1 Makk 2, 7,

dagegen mit dem Akk. ſtatt des Abl.: in crastinum voluit exire Jo 1, 43, posuistis in carcerem Apg 5, 25; beneplacitum populi tui Wohlgefallen an deinem Volke Pſ 105, 4, ad summum eius Pſ 18, 7, benedicite Deum Pſ 65, 8, misertus est eis Mt 14, 14, eos nocere Offb 11, 5; von Satzkonſtruktionen beſonders die Anfügung der Subjekts- und Objektsſätze durch quod, quia, quoniam: dico vobis, quod gaudium erit Lk 15, 7, cognovit quia non potest 1 Makk 7, 25, intelligant, quoniam fortior est Weish 13, 4.

Daß alle bekannt gewordenen Übertragungen und ſo auch die Itala ein griechiſches Original gehabt haben, iſt ſehr leicht zu erkennen. Dafür ſprechen a) die vielen unüberſetzt gebliebenen griechiſchen Wörter, wie allophyli Pſ 55, 1, aporia Ekkli 27, 5, dioryx 24, 41, neomenia Pſ 80, 4 poderes Weish 18, 24, zizania Mt 13, 26, acharis Ekkli 20, 21, zelotypus 26, 8, aporiari 18, 6, aromatizare 24, 20, colaphizare 1 Petr 2, 20, iudaizare Gal 2, 14, plasmare Pſ 73, 17, zelare 72, 3; b) Nachbildungen griechiſcher Verbindungen, wie viri fratres Apg 2, 37, is und hic als Artikel, id ipsum = τὸ αὐτό Mt 27, 44, ex hoc nunc = ἀπὸ τοῦ νῦν Pſ 112, 2, dignus sedium Weish 9, 12, prior omnium Ekkli 1, 4, dominatus est bestiarum 17, 4, impletae sunt nuptiae discumbentium Mt 22, 10; beſonders der allgemeine Gebrauch des Infinitivs, wie potestatem habeo crucifigere Jo 19, 10, desiderium dissolvi Phil 1, 23, dignus solvere Lk 3, 16, idoneus docere 2 Tim 2, 2, habeo baptizari Lk 12, 50, exierunt videre 8, 35, tradidit eos servire Apg 7, 42; c) griechiſche Satzgefüge, wie die Anführung direkter Rede durch quia: negavit cum iuramento, quia non novi hominem Mt 26, 72; indirekte und direkte Frage mit si = εἰ: interrogabat, si vere haec ita essent 2 Makk 3, 9, si licet sabbatis curare Mt 12, 10; Attraktion des Relativs: in consiliis, quibus cogitant Pſ 9, 23; Abhängigkeit eines Satzes von einer Präpoſition: in conveniendo populos Pſ 101, 23; d) Fehler in der Wortübereinſtimmung, die nur aus dem Griechiſchen erklärt werden können, wie Spiritus Domini replevit orbem terrarum, et hoc quod continet omnia (τὸ συνέχον sc. πνεῦμα), scientiam habet vocis Weish 1, 7; ea, quae sunt Spiritus Dei, ... spiritualiter examinatur (τὰ τοῦ πνεύματος ... ἀνακρίνεται) 1 Kor 2, 14; Genetivus ſtatt Ablativus abſolutus: crescentis fidei vestrae 2 Kor 10, 15.

Das nämliche folgt aus den vielen hebraiſierenden Ausdrücken, welche die Itala enthält; denn dieſe dem abendländiſchen Sprachgefühl ſo ſehr fernliegenden Wendungen können nur durch Vermittlung der von Morgenländern herrührenden Septuaginta ins Lateiniſche gedrungen ſein. Dahin gehören: hebraiſierende Wortbedeutungen und Verbindungen, wie iustificationes Satzungen 1 Makk 2, 40, verbum Sache Lk 1, 37, via Lebenswandel Spr 1, 31; filius superbiae 1 Makk 2, 47, dixit vir proximo suo 2, 40, nolite exaltare cornu Pſ 74, 5; Umſchreibung des Adjektivs durch das abſtrakte Nomen: semitas iustitiae Pſ 22, 3, mortuos saeculi 142, 3, diligentia lectionis Ekkli Prol.; das Femininum für das verallgemeinernde Neutrum: unam petii, hanc requiram Pſ 26, 4; die Komparation durch Verbindung mit ab: nihil minus fui ab eis 2 Kor 12, 11, iustificatus ab illo Lk 18, 14; Wiederholung des perſönlichen Fürworts oder demonſtrativen Adverbs beim Relativum: gens, cuius est Dominus Deus eius Pſ 32, 12, Aaron, quem elegit ipsum 104, 26; die Adverbia durch Verba umſchrieben: apposuerunt adhuc peccare Pſ 77, 17, magnificavit Dominus facere nobiscum 125, 3; die Präpoſition in mit der Bedeutung durch: sanctificata in Spiritu Sancto Röm 15, 16; mit: intravit in Aegyptum in multitudine gravi 1 Makk 1, 18, servite Domino in timore Pſ 2, 11;

wegen: in nomine meo petetis Jo 16, 26; Umschreibung der Präpositionen durch die Körperteile: a facie, in conspectu, de manu, in ore gladii 1 Makk 5, 28; Rektion wie adhaesit anima mea post te Ps 62, 9; Umschreibung des doppelten Nominativs oder Akkusativs durch in: esto mihi in Deum Ps 30, 3, constitues me in caput gentium Ps 17, 44, fuit illis in velamento diei Weish 10, 17; Constructio praegnans, wie baptizatur (veniens) a mortuo Ekkli 34, 30, non parcet de malitia 13, 15; Beteuerung mit si = non: semel iuravi . . ., si David mentiar Ps 88, 36; Gebrauch des Imperativs mit konditionalem Sinn: hoc fac, et vives Lk 10, 28, quaerite, et invenietis Mt 7, 7. (Rönsch, Itala und Vulgata, 2. Ausgabe, Marburg 1875. Derſ., Semasiologische Beiträge zum lateinischen Wörterbuch, Leipzig 1887—1889. Kaulen, Sprachliches Handbuch zur biblischen Vulgata², Freiburg 1904. Denk, Verschiedene Beiträge „zur Itala": ZkTh 1909 und 1910.)

Die altlateinischen Bibelübersetzungen des Alten Testamentes sind demnach lediglich ein Abbild der Septuaginta, und zwar in ihrer Gestalt als κοινὴ ἔκδοσις, und verdienen daher den Namen Septuaginta in latino, der noch im späten Mittelalter vorkommt. Ob bei Anfertigung der altlateinischen Übersetzungen irgend ein hexaplarischer Text benutzt worden ist, läßt sich nicht zweifellos feststellen, zumal da man annehmen darf, daß abgesehen von der Arbeit des hl. Hieronymus nach dem Jahre 250 keine lateinische Bibelübersetzung mehr entstanden ist. Bezüglich einer lateinischen Übersetzung der Septuaginta, die Hieronymus in seinen Kommentaren zu den Büchern des Alten Testamentes anführt, ist es fraglich, ob er hier immer eine schon vorhandene Übersetzung niederschreibt, oder ob er nicht zuweilen selbständig den griechischen Text für seine Zwecke ins Lateinische überträgt.

Die neutestamentlichen lateinischen Texte schließen sich ebenfalls eng an die griechische Vorlage an, zeigen jedoch in der Art der Übersetzung stellenweise schon einen interpretierenden Charakter. Für ein hohes Alter des lateinischen Neuen Testamentes spricht die Tatsache, daß die vier Evangelien von verschiedenen Verfassern herrühren und aus einer Zeit stammen, wo die Evangelien noch zu keiner Sammlung vereinigt waren, ein Umstand, der für die Richtigkeit der von Rufin vorgetragenen Ansicht zeugt, daß schon früh eine lateinische Bibel existiert habe.

Der enge Anschluß der lateinischen Bibelübersetzungen an das griechische Original erklärt sich aus dem Bestreben, den Wortlaut der Vorlage möglichst genau wiederzugeben, stellenweise auch aus dem Mangel an Kunstausdrücken für die übernatürlichen Ideen der Heiligen Schrift.

148. Da in der abendländischen Kirche keine einheitliche lateinische Bibelübersetzung existierte und außerdem die gebräuchlichen Texte fortwährend Veränderungen erlitten, gab Papst Damasus dem hl. Hieronymus den Auftrag, einen emendierten Text herzustellen, der allgemein eingeführt werden sollte. So entstand von den Psalmen und dem Neuen Testament der revidierte Text, der seitdem immer im Gebrauch geblieben ist.

Bei den ersten Christen bestand aus mancherlei Gründen eine gewisse Liebhaberei zur Emendation des lateinischen Bibeltextes. Vor allem trug dazu die große Achtung gegen die Heilige Schrift bei, derentwegen man auch die Übertragung auf einen möglichst vollkommenen Ausdruck bringen wollte. Der vor-

handene Ausdruck ließ die echt lateinische Färbung so auffallend vermissen, daß sich eine Änderung von selbst nahelegte, und diese war um so leichter gemacht, weil dazu bloß die Kenntnis des Griechischen gehörte. Die griechischen Bibeltexte aber, namentlich die Septuaginta, zeigen selbst eine große Mannigfaltigkeit, so daß die Besitzer einer griechischen Handschrift in ihrer lateinischen Bibel leicht abweichende Lesarten fanden, die sie nach dem Griechischen verbessern zu müssen glaubten. So mußte denn eine große Verschiedenheit entstehen, und der hl. Hieronymus konnte mit Recht klagen, daß apud Latinos tot sint exemplaria, quot codices, et unusquisque pro arbitrio suo vel addiderit vel subtraxerit, quod ei visum est (Praef. in Ios.). Diese Verschiedenheit ging natürlich in die öffentlichen Vorlesungen und in die Liturgie über. Hier ward sie stillschweigend ertragen, solang die Kirche unter dem äußeren Druck der Verfolgungen lebte; als aber nachher die Ruhe wieder zu sorgsamerer Pflege der kirchlichen Einrichtungen mahnte, ward auch dem Übelstand Aufmerksamkeit zugewandt, der durch die Verschiedenheit des biblischen Ausdruckes und die damit zusammenhängenden Kontroversen eingetreten war.

Der heilige Papst Damasus I. war es, der wie sonst, so auch hier seine organisatorische Umsicht bewährte. Zu Hilfe kam ihm dabei ein Mann, der zur Hebung des eingerissenen Übelstandes wie kein anderer geeignet war: der hl. Hieronymus. Er war nach langen Studien, weiten Reisen und einem harten Büßerleben im Jahre 382 zu einer Synode nach Rom eingeladen worden und hatte seitdem das ganze Vertrauen des Papstes gewonnen. Sein schriftstellerischer Ruf sowie die allgemein anerkannte Heiligkeit seines Lebens befähigten ihn vor allen zu einem Unternehmen, das auf unbedingtes Vertrauen Anspruch machen mußte, und ihm übertrug Damasus die Aufgabe, einen einheitlichen Bibeltext für die abendländische Kirche herzustellen.

Über die Grundsätze, wonach Hieronymus diese Arbeit einzurichten beschloß, spricht er sich selbst in der an den Papst Damasus gerichteten Vorrede aus. Danach wollte er keine neue Übersetzung an die Stelle der alten setzen, sondern einen gut korrigierten altlateinischen Text bieten: Novum opus facere me cogis ex veteri, ut post exemplaria Scripturarum toto orbe dispersa quasi quidam arbiter sedeam, et quia inter se variant, quae sint illa quae cum Graeca consentiant veritate, decernam. Hieronymus wollte also einerseits den herkömmlichen lateinischen Text möglichst schonen, anderseits von den lateinischen Varianten jene aufnehmen, die der besten griechischen Lesart entsprachen. Demgemäß beschreibt er sein Verfahren mit den Worten: Quae (evangelia) ne multum a lectionis latinae consuetudine discreparent, ita calamo temperavimus, ut his tantum quae sensum videbantur mutare, correctis, reliqua manere pateremur ut fuerant. Auch nahm er besonders darauf Bedacht, die vielen Entstellungen, die durch Konformation zwischen den einzelnen evangelischen Berichten entstanden waren, zu beseitigen. Die Arbeit war somit, wie Hieronymus an einer andern Stelle schreibt, lediglich eine Emendation, nicht, wie der hl. Augustinus anfangs irrtümlich annahm, eine neue Übersetzung. Im Jahre 384 konnte Hieronymus dem Papst die verbesserten vier Evangelien überreichen, deren Bearbeitung er wohl schon 383 begonnen hatte. Um dieselbe Zeit muß er auch die paulinischen Briefe emendiert haben, da er in dem Briefe ad Marcellam (ep. 27) vom Jahre 384 auf diesbezügliche Verbesserungen Bezug nimmt. Nach gewöhnlicher Annahme hat dann Hieronymus auch die übrigen Schriften des Neuen Testamentes (Apostelgeschichte, katholische Briefe, Apokalypse) korrigiert, wofür aber ein unumstößlich sicherer Beweis nicht ge-

führt werden kann. Es wäre auch möglich, daß die zuletzt genannten Schriften später, etwa von Cassiodorius, einer Überarbeitung unterzogen wurden. Das Neue Testament von Hieronymus ward bald in der ganzen abendländischen Kirche verbreitet und hat diese seine Stellung unausgesetzt bis heute behauptet. Vom Alten Testament verbesserte Hieronymus ungefähr in der nämlichen Zeit, wo er die Evangelien revidierte, den lateinischen Psalmentext nach der Septuaginta. Dieses Psalterium, das alsbald in Rom, dann auch darüber hinaus Aufnahme in die Liturgie fand, erhielt im Gegensatz zu den früher gebräuchlichen lateinischen Psalmen, dem Psalterium vetus, den Namen Psalterium Romanum. Heutzutage ist das Psalterium Romanum im römischen Meßbuch, im Offizium der Peterskirche zu Rom, im Invitatorium und in den Responsorien des römischen Breviers sowie im Geltungsbereiche der ambrosianischen Liturgie im Gebrauch.

Zu den ältesten Handschriften der Evangelien von Hieronymus (sofern sie nicht die älteste überhaupt ist) gehört der Codex Fuldensis (= F), eine Evangelienharmonie, die auf Veranlassung des Bischofs Viktor von Capua († 554) hergestellt ist (herausgeg. von Ranke: Codex Fuldensis, Marburg und Leipzig 1868). Der Text, den Hieronymus den Evangelien zu Grunde legte, ist, wie meistens angenommen wird, eine dem Codex Brixianus (= f) verwandte Handschrift gewesen.

Eine kritische Ausgabe des Neuen Testamentes von Hieronymus will sein Wordsworth-White, Novum Testamentum Domini Nostri Iesu Christi secundum editionem sancti Hieronymi, Oxonii 1889—1898 (unter dem Text ist der Codex Brixianus abgedruckt); Actus apostolorum, ebd. 1905. — Die Präfatio des hl. Hieronymus zu den vier Evangelien (*M.* 29, 525) ist gewöhnlich den lateinischen Bibelausgaben vorgedruckt. Das Urteil des hl. Augustinus über die lateinischen Evangelien des hl. Hieronymus findet sich inter opera S. Hier. Ep. 104, 6 (*M.* 22, 834), die Antwort des hl. Hieronymus Ep. 112, 20 (*M.* 22, 929); über die Frage, ob Hieronymus das ganze Neue Testament bearbeitet hat, siehe *M.* 29, 19—22.

Im August des Jahres 385 verließ Hieronymus Rom und zog sich im Jahre 386 definitiv nach Bethlehem zurück. Damals wurde er mit der Hexapla des Origenes bekannt, von der er ein Exemplar zu Cäsarea in der Bibliothek des Märtyrers Pamphilus fand. Daher unternahm er zwischen 386 und 391 (oder 392) eine neue Emendation des lateinischen Psalters genau nach dem hexaplarischen Text und nahm dabei selbst Obelen und Asterisken in seine Handschrift auf. In dieser Gestalt fand der Psalter zuerst in Gallien Eingang und heißt deswegen Psalterium Gallicanum; es ist der jetzt in der Vulgata abgedruckte und im römischen Brevier gebräuchliche Psalmentext. In gleicher Gestalt sind auch die Revision des Buches Job und die Prologe zu den drei salomonischen Schriften und den Paralipomena erhalten. Der Text der letzteren Schriften aber sowie anderer Schriften, falls Hieronymus solche überhaupt noch nach der Hexapla revidiert hat, ist schon zu Lebzeiten des Kirchenvaters „fraude cuiusdam“ verloren gegangen. — Das Psalterium Gallicanum und das Psalterium Romanum (mit Obelen und Asterisken) sind in Kolumnen nebeneinander gedruckt bei *M.* 29, 119 ff. Die Revision des Buches Job (*M.* 29, 61 ff) ist in neuerer Zeit herausgegeben von Lagarde, Mitteilungen II, Göttingen 1887, 193 ff; Caspari, Das Buch Hiob (1, 1 bis 38, 16) in Hieronymus' Übersetzung aus der alexandrinischen Version nach einer St Gallener Handschrift, Christiania 1893 (siehe ZAW 1896, 297).

Bei der späteren Emendation (zu Bethlehem) hat Hieronymus neben der Septuaginta hie und da auch das hebräische Original zu Rate gezogen. Er hatte nämlich schon früher mit großer Mühe und Überwindung Hebräisch gelernt und in Rom das hebräische Alte Testament mit der Übersetzung des Aquilas verglichen. In Palästina benutzte er die Gelegenheit, seine Kenntnisse in der hebräischen Sprache zu erweitern und sich Abschriften vom Originaltext der alttestamentlichen Bücher zu verschaffen. Dies gab ihm Anlaß zu einer neuen, noch verdienstlicheren Arbeit um den Bibeltext.

149. Während er später in Bethlehem lebte, überzeugte sich der hl. Hieronymus, wie wünschenswert den Christen bei ihrer Kontroverse mit den Juden eine genauere Kenntnis von der Beschaffenheit des alttestamentlichen Grundtextes sei. Er entschloß sich deshalb, sämtliche hebräischen und aramäischen Bücher des Alten Testamentes neu aus dem Original ins Lateinische zu übersetzen, und führte die Arbeit in den Jahren 390—405 vollständig aus.

Der Hauptgrund, der Hieronymus dabei leitete, war der nämliche, der schon Origenes zur Einrichtung der Hexapla bestimmt hatte: es sollte den Christen, die des Hebräischen nicht mächtig waren, ein treues Bild von dem Wortlaut des hebräischen Alten Testamentes gegeben werden. (Deus) scit, schreibt er an Paula und Eustochium, me ob hoc in peregrinae linguae eruditione sudasse, ne Iudaei de falsitate Scripturarum ecclesiis eius diutius insultarent (Praef. in lib. Is.: *M.* 29, 774). Zu der neuen Übersetzung entschloß sich der heilige Lehrer aber auch wegen der großen Vorliebe, die er im Gegensatz zur Septuaginta für den hebräischen Text gefaßt hatte, eine Vorliebe, die insofern irrig war, als er mit seinem rabbinischen Lehrer des Hebräischen, der ihm auch die Urtexte besorgte, die damalige Textesgestalt für die ursprüngliche und unangetastete hielt. Wenn er also seitdem vom Urtext nur als von der hebraica veritas redet, so gehen seine Behauptungen über den hebräischen Text des 4. Jahrhunderts mitunter zu weit. Die nämliche Hochschätzung hatte Hieronymus allen, denen er nahestand, einzuflößen gewußt, und so waren es auch die Bitten seiner Freunde und geistlichen Kinder, die ihn zur Übertragung der einzelnen Bücher antrieben. Hieraus erklärt sich die Reihenfolge der Arbeit. Den Anfang machte er mit den vier Königsbüchern, denen er die Vorrede (prologus Scripturarum) als galeatum principium (daher die Bezeichnung „geharnischte Vorrede") beigab. Die Übersetzung hatte vermutlich im Jahre 390 begonnen und war 392 vollendet. In demselben Jahre waren auch die prophetischen Bücher (nebst Daniel) und die Psalmen abgeschlossen. Als Reihenfolge für die übrigen Bücher läßt sich angeben: Job 393 (vielleicht noch 392), Esdras und Nehemias 394 (oder 395), die Paralipomena 395, die drei salomonischen Schriften 398. Im Jahre 398 war mutmaßlich die Übertragung aller protokanonischen Bücher (also auch des Buches Esther) mit Ausnahme des Oktateuchs zu Ende geführt, der 405 fertig wurde. Wann die Übersetzung der Bücher Tobias und Judith erfolgte, läßt sich nicht bestimmen; sie sind wohl erst nach Vollendung der protokanonischen Bücher übersetzt. Die deuterokanonischen Bestandteile von Daniel und Esther übertrug Hieronymus neu aus dem Griechischen, Tobias und Judith aus dem Aramäischen. Bei den Übersetzungen aus dem Aramäischen, das er nur mit Widerwillen gelernt hatte (Praef. in Danielem), half ihm zu größerer Sicherheit mitunter ein Jude, der es ihm

mündlich ins Hebräische übersetzte, worauf er das Vorgesagte sogleich einem Schreiber lateinisch diktierte. Da sich Hieronymus hierbei äußeren Umständen zu fügen hatte und auch sonst außerordentlich beschäftigt war, mußte er manchmal mit größter Anstrengung arbeiten: Tobias übersetzte er an einem Tage, Judith in einer Nacht, die salomonischen Schriften, zu denen er bedeutende Vorarbeiten hatte, in drei Tagen (siehe die Vorreden zu den Übersetzungen der einzelnen Bücher). Trotzdem lieferte er aber immer etwas Tüchtiges, wenn auch die Güte der Übertragung nicht in allen Teilen gleichwertig ist. (Zöckler, Hieronymus, Gotha 1865. Rauschen, Jahrbücher der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius d. Gr., Freiburg 1897. Grützmacher, Hieronymus, Leipzig 1901—1908. Sanders, Études sur St. Jérôme, Bruxelles-Paris 1903.)

150. Als leitende Gesichtspunkte hielt der hl. Hieronymus bei seiner Übertragung drei Forderungen fest: 1. treue, aber nicht sklavische Wiedergabe des Urtextes, 2. möglichste Schonung des hergebrachten lateinischen Ausdruckes, 3. stilistische Abrundung.

Über die Regeln, die er beim Übersetzen befolgte, hat sich Hieronymus wiederholt selbst geäußert. In einer Beischrift zum Buche Esther z. B. (c. 10 extr.) sagt er: Quae habentur in Hebraeo, plena fide expressi. Daß er hierzu im stande war, bezeugt er selbst in der Vorrede zu Esdras und Nehemias: Nos qui hebraeae linguae saltem parvam habemus scientiam, et latinus nobis utcumque sermo non deest, et de aliis magis possumus iudicare, et ea quae ipsi intellegimus in nostra lingua promere. In der Praef. in lib. Iob sagt er: Hoc unum scio, non potuisse me interpretari, nisi quod ante intellexeram. Über seine Gewissenhaftigkeit bei der Übertragung schreibt er in der „geharnischten Vorrede": Mihi omnino conscius non sum, mutasse me quidpiam de hebraica veritate. Sollte jemand der Unterschied zwischen seiner neuen Übertragung und der alten auffallen, so sagt er diesem: Interroga quemlibet Hebraeorum, cui magis accommodare debeas fidem: et si nostra firmaverit, puto quod eum non aestimes coniectorem, ut in eodem loco mecum similiter divinarit (ebd.). In seinen Kommentarien zur Heiligen Schrift beruft er sich überaus oft auf den hebräischen Text, um die Richtigkeit seiner Übersetzung im einzelnen zu erhärten; so Comm. in Os. 5, 12: *as* lingua hebraica עש tinea dicitur, *recob* (רקב) putredo et caries (*M.* 25, 864); ebd. 10, 13: Supra ubi nos interpretati sumus *arabit Iudas* (10, 11), in Hebraico legitur *jeros* (יהרוש) per Iod primam literam, quam Septuaginta Vau putantes interpretati sunt *et tacebo.* Nunc quoque in Hebraeo scriptum est ARASTHEM (חרשתם), quod nos vertimus *arastis,* pro quo Septuaginta transtulerunt *quid reticetis* simili errore quo supra *silentium* pro *aratione* interpretantes (ebd. 911); Comm. in Amos 3, 11: pro Tyro, quae in Hebraico duabus litteris scripta est, Sade (צ) et Res (ר), et appellatur *Sor* (צר), quod et Aquila et Septuaginta similiter transtulerunt, Hebraeus, qui me in sanctis Scripturis erudivit, *tribulationem* interpretatus est, nec renuimus eius sententiam, quia et Symmachus, qui non solet verborum κακοζηλίαν, sed intellegentiae ordinem sequi, ait *obsidio et circumdatio terrae* (ebd. 1019). Um die richtige Deutung der hebräischen Ausdrücke zu gewinnen, nahm Hieronymus auch auf die verwandten semitischen Sprachen Rücksicht; wenigstens sagt er in der Vorrede zur Übersetzung des Buches Job: Haec autem translatio nullum de veteribus sequitur inter-

pretem, sed ex ipso Hebraico Arabicoque sermone et interdum Syro nunc verba, nunc sensus, nunc simul utrumque resonabit (*M.* 28, 1080). Die letzten Worte bezeichnen die Art und Weise, wie der Heilige bei allen seinen Übertragungen die Urschrift zu verdeutlichen suchte. Nur wo ungesucht durch wörtliche Übersetzung dem lateinischen Sprachgeist Rechnung getragen werden konnte, band er sich an den Buchstaben der Urschrift; sonst aber galt ihm als Hauptforderung beim Übersetzen, daß der Inhalt des Originals klar und verständlich hervortrete. Hoc tantum probare voluerim, schreibt er an seine Freunde, me semper ab adolescentia non verba, sed sententias transtulisse (Ep. 57, ad Pamm. 6: *M.* 22, 572); non debemus sic verbum de verbo exprimere, ut, dum syllabas sequimur, perdamus intellegentiam (Ep. 106, ad Sun. et Fret. 29: ebd. 847); non debemus impolita nos verborum interpretatione torquere, cum damnum non sit in sensibus, quia unaquaeque lingua ... suis proprietatibus loquitur (ebd. 30: 847). Für die Richtigkeit dieses Verfahrens beruft er sich auf die Apostel, die ebenso bezüglich des Alten Testamentes gehandelt hätten: Perspicuum est apostolos et evangelistas in interpretatione veterum Scripturarum sensum quaesisse, non verba, nec magnopere de ordine sermonibusque curasse, dum intellectui res pateret (Ep. 57, ad Pamm. 9: ebd. 576). Zugleich folgt er dabei seinem Vorbild Symmachus, dessen Methode und Auffassung er ganz zu der seinigen gemacht zu haben scheint, und den er daher öfters rühmend erwähnt (siehe § 112). Nach dessen Beispiel bemühte sich Hieronymus auch, durchaus dem Anschauungskreis seiner Zeitgenossen gerecht zu werden, und so finden sich in seiner Übersetzung Ausdrücke wie fauni Jer 50, 39, onocentauri, lamia Is 34, 14, aruspices 4 Kg 21, 6, filii Titan (auch im Griech.) Jdt 16, 8, Cocytus Job 21, 33, acervus Mercurii Spr 26, 8, lauter Analoga, durch die den römischen Lesern die Ausdrücke des Originals ersetzt werden sollten. Andere Beispiele dieses Verfahrens sind: surgens de nocte für בַּבֹּקֶר „morgens" Gn 20, 8, vento calido et urenti für רוּחַ קָדִים „Ostwind" Jon 4, 8, percussit castra hostium, qui securi erant et nihil adversi suspicabantur für וַיַּךְ אֶת־הַמַּחֲנֶה וְהַמַּחֲנֶה הָיָה בֶּטַח, „er schlug das Lager, denn das Lager war sicher" Richt 8, 11.

Im geraden Gegensatz hierzu sowie zu Symmachus stehen die vielen Hebraismen, die der hl. Hieronymus in seine Übersetzung aufgenommen hat: sermo, quem fecisti 2 Sm 12, 21, ego facio verbum in Israël 1 Sm 3, 11, quam eieceram, colligam Mich 4, 6, cum consummasset comedere Am 7, 2, addidit furor Domini irasci contra Israël 2 Sm 24, 1, in odorem suavitatis Ez 20, 41, sanctuarium sanctitatis 45, 4, quid habet amplius sapiens a stulto Prd 6, 8, posuit vineam meam in desertum Joel 1, 7, dedi te in lucem gentium Is 49, 6, factus est homo in animam viventem Gn 2, 7, plorans ploravit Klgl 1, 2, iuravit dicens: si videbunt homines isti ... terram Nm 32, 10 f u. v. a. Diese Eigentümlichkeiten rühren offenbar von dem Bestreben her, sich möglichst an den altherkömmlichen Ausdruck zu halten. Durch die alten Übersetzungen waren an unzähligen Stellen bestimmte Wendungen traditionell geworden, und diese wollten die Katholiken damaliger Zeit aus Pietät nicht geändert wissen. Schon die bloße Verbesserung des früheren Textes hatte vielen Unwillen hervorgerufen. Quis enim doctus pariter vel indoctus, schreibt Hieronymus in der Vorrede zu den Evangelien, cum in manus volumen assumpserit et a saliva, quam semel imbibit, viderit discrepare quos lectitat, non statim erumpat in vocem, me falsarium, me clamitans esse sacrilegum, qui audeam aliquid in veteribus libris addere, mutare, corrigere! Ebenso

heißt es in der Vorrede zur Verbesserung des Buches Job nach der Hexapla: Corrector vitiorum falsarius vocor et errores non auferre, sed serere. Tanta est enim vetustatis consuetudo, ut etiam confessa plerisque vitia placeant, dum magis pulchros habere malunt codices quam emendatos (*M.* 29, 61). Diese Anhänglichkeit an das Hergebrachte hielt der Heilige indessen selbst für berechtigt und suchte sie möglichst zu schonen. Trotz der klassischen Bildung, die er sich durch langjährige Studien angeeignet hatte, bequemte er sich daher bei den Bibelübersetzungen zum vulgären Ausdruck und gebrauchte unklassische Wörter, Formen und Verbindungen, wie capitium Job 30, 18, collecta Neh 8, 18, grossitudo 3 Kg 7, 26, temporaneus Dt 11, 14, bullire Job 41, 22, numquid für nonne Gn 18, 23, clangueris Nm 10, 4, odientes 2 Sm 22, 41, pavos 3 Kg 10, 22, sinceriter Tob 3, 5, uno als Dativ Nm 29, 14, benedixit eum Gn 28, 1, iussisti servo tuo 2 Sm 9, 11, tradidit in manu eius Dn 1, 2, scio quia bonus es 1 Sm 29, 9. Ebenso erklären sich bei Hieronymus auch einzelne Gräzismen, wie dignas mei gladii poenas Jdt 6, 6, nec inferior vestri sum Job 12, 3. Über diese Nachgiebigkeit gegen die Gewöhnung der Leser spricht er sich gelegentlich aus: Illud autem semel monuisse sufficiat nosse me cubitum et cubita neutrali appellari genere, sed pro simplicitate et facilitate intellegentiae vulgique consuetudine ponere et genere masculino. Non enim curae nobis est vitare sermonum vitia, sed Scripturae sanctae obscuritatem quibuscumque verbis disserere (Comm. in Ez. 40, 5: *M.* 25, 378).

Gleichwohl verleugnete Hieronymus hierbei nicht die Eleganz und die Kunst der Darstellung, die ihm seine Beschäftigung mit den klassischen Schriftstellern verschafft hatte. Vor allem war er bemüht, in den einförmigen Gang der kunstlosen hebräischen Darstellung Leben und Mannigfaltigkeit zu bringen. Hoc sequimur, sagt er, ut ubi nulla est de sensu mutatio, latini sermonis elegantiam conservemus. Eadem igitur interpretandi sequenda est regula, quam saepe diximus, ut ubi non sit damnum in sensu, linguae, in quam transferimus, εὐφωνία et proprietas conservetur (Ep. 106, ad Sun. et Fret. 54: *M.* 22, 856). Diesem Zweck entspricht der Periodenbau in der Übersetzung statt der im Original bloß nebengeordneten Satzkonstruktion, z. B. Gn 13, 10 elevatis itaque Lot oculis vidit für וַיִּשָּׂא־לוֹט אֶת־עֵינָיו וַיַּרְא „und es erhob Lot seine Augen und sah"; 32, 14 cumque dormisset ibi nocte illa für וַיָּלֶן שָׁם בַּלַּיְלָה הַהוּא „und er übernachtete dortselbst in jener Nacht"; 41, 14 protinus ad regis imperium eductum de carcere Ioseph etc. für das Hebräische „und es sandte Pharao hin und ließ Joseph rufen, und man führte ihn aus dem Gefängnis" usw. Ebendaher rühren dann auch viele erklärende Zusätze oder Ausfüllungen des Gedankens, die im Original nicht stehen, wie Gn 31, 32 quod autem furti me arguis, 31, 47 uterque iuxta proprietatem linguae suae, 41, 9 tunc demum reminiscens, der Konjunktionen ergo, itaque, autem, vero, quoque, propter quod, quamobrem u. a. nicht zu gedenken. Nach der nämlichen Rücksicht zieht Hieronymus vielfach den weitschweifigen und wortreichen Ausdruck des Hebräischen zusammen, z. B. Gn 27, 38 cui Esau für וַיֹּאמֶר עֵשָׂו אֶל־אָבִיו „und es sprach Esau zu seinem Vater", 39, 19 his auditis dominus et nimium credulus verbis coniugis, iratus est valde tradiditque Ioseph in carcerem für den hebräischen Ausdruck des Satzes: „und als der Herr die Worte seines Weibes hörte, die sie zu ihm gesagt hatte, nämlich: so und so hat mir dein Knecht getan, da entbrannte sein Zorn, und es ließ Josephs Herr ihn greifen und ins Gefängnis abliefern"; 40, 5 videruntque ambo somnium nocte una iuxta interpretationem

congruam sibi für „da träumten beide einen Traum, ein jeder seinen Traum in einer Nacht, ein jeder nach der Bedeutung seines Traumes, der Schenke und der Bäcker des Königs von Ägypten, die gefangen saßen im Gefängnis". (Vgl. Hoberg, De S. Hieronymi ratione interpretandi, Bonnae-Friburgi 1886.)

151. Nach diesen Grundsätzen hat der hl. Hieronymus eine Übersetzung hergestellt, die unbedingt als die beste unter allen alten Versionen bezeichnet werden kann.

Wie sehr der Heilige durch seinen ganzen Bildungsgang zur Übertragung der Bibel befähigt war, ist bereits im vorhergehenden nachgewiesen worden. Der Befähigung entsprach auch seine Gewissenhaftigkeit bei Ausarbeitung der Übersetzung. Das Original hatte er sich, wie er an Papst Damasus schreibt, von den Juden zu verschaffen gewußt und eigenhändig abgeschrieben, so daß sowohl das Alter der Handschrift als seine persönliche Sorgfalt eine vorzügliche Textesrezension verbürgt (Ep. 36, ad Dam. 1: *M.* 22, 452). Ehe er an die Übersetzung ging, überzeugte er sich von neuem von der kritischen Verläßlichkeit seines Textes; wenigstens sagt er in der Vorrede zur Verbesserung der Paralipomena nach der Hexapla: Denique cum a me nuper litteris flagitassetis, ut vobis librum Paralipomenon latino sermone transferrem, de Tiberiade legis quendam doctorem, qui apud Hebraeos admirationi habebatur, assumpsi, et contuli cum eo a vertice, ut aiunt, usque ad extremum unguem, et sic confirmatus ausus sum facere quod iubebatis (ad Domn. et Rog.: *M.* 29, 401). Bei Übertragung des Textes folgte er vor allem der exegetischen Tradition der Juden. Vom Buche Job berichtet er: Memini me ob intellegentiam huius voluminis Lyddaeum quendam praeceptorem, qui apud Hebraeos primus haberi putabatur, non parvis redemisse nummis, cuius doctrina an aliquid profecerim nescio (Praef. in lib. Iob: *M.* 28, 1081). Anderswo schreibt er zweien seiner Freunde: Fateor enim, mi Domnion et Rogatiane carissimi, numquam me in divinis voluminibus propriis viribus credidisse nec habuisse opinionem meam, sed ea etiam, de quibus scire me arbitrabar, interrogare me solitum, quanto magis de his, super quibus anceps eram! (Praef. in lib. Paral. a. a. O.) Um hierbei in Bezug auf die Eigennamen, namentlich auf die geographischen Bezeichnungen, sicher zu gehen, hatte er das ganze Heilige Land bereist: Sanctam Scripturam lucidius intuebitur, qui Iudaeam oculis contemplatus sit et antiquarum urbium memorias locorumque vel eadem vocabula vel mutata cognoverit. Unde et nobis curae fuit, cum eruditissimis Hebraeorum hunc laborem subire: ut circumiremus provinciam, quam universae Christi ecclesiae sonant (ebd.). Ebensowenig versäumte er, die vorhandenen literarischen Hilfsmittel zu benutzen. Wie er für seine Kommentarien Aquilas, Theodotion und Symmachus beständig zu Rate zog, und wie er Aquilas von Anfang bis zu Ende mit dem hebräischen Text verglichen hatte (siehe § 110), so hat er ohne Zweifel auch bei seiner Übersetzung auf seine Vorgänger gebührende Rücksicht genommen. Daß er der kirchlichen Tradition und demnach der Übersetzung der Siebzig besonders Rechnung trug, ist schon früher angeführt worden und kann durch Vergleichung seiner Übersetzung mit der Itala leicht im einzelnen erhärtet werden. Und so wird denn auf seine gesamte Übersetzung anzuwenden sein, was er kurz vor deren Beginn niedergeschrieben hat: De Hebraeo transferens magis me Septuaginta interpretum consuetudini coaptavi, in his dumtaxat, quae non multum ab Hebraicis discrepabant. Interdum Aquilae quoque et Symmachi

et Theodotionis recordatus sum, ut nec novitate nimia lectoris studium deterrerem, nec rursum contra conscientiam meam, fonte veritatis omisso, opinionum rivulos consectarer (Comm. in Eccl. Prol.: *M.* 23, 1011). Sonach unterscheidet sich die Version des hl. Hieronymus von den übrigen alten Übersetzungen durch das bewußte Streben, den höchsten Aufgaben eines Übersetzers gerecht zu werden. Während nämlich die andern alten Bibelübertragungen von Männern verfaßt sind, die nur von ihrer praktischen Sprachkenntnis Gebrauch machten, um den Inhalt der Heiligen Schrift verständlich darzustellen, ist die Übersetzung des hl. Hieronymus eine wissenschaftliche Arbeit, welche selbständige Forschung aufs glücklichste mit der Ehrfurcht gegen die jüdische und christliche Überlieferung vereinigt, dabei den Forderungen des guten Geschmackes gebührend Rechnung trägt und so alle Bedingungen zu einer vorzüglichen Leistung erfüllt.

Wie richtig Hieronymus seinen Text erfaßt hat, zeigt sich gerade an solchen Stellen, wo er nach oberflächlicher Prüfung des Irrtums beschuldigt worden ist. Hierher gehört Ex 16, 14, wo das hebräische וַתַּעַל שִׁכְבַת הַטַּל ganz richtig übersetzt ist: Cumque (ros) operuisset superficiem terrae; wörtlich: „und es begann das Lagern des Taues", während die gewöhnliche Übersetzung desiit roris positio (Luther: „als der Tau weg war"; andere: „als der Tauniederschlag verschwand") dem Sprachgebrauch nicht entspricht (siehe auch Holzinger zu dieser Stelle). Ebenso kann Nm 24, 3 15 die Übersetzung cuius obturatus est oculus (שְׁתֻם הָעַיִן) sehr gut gerechtfertigt werden (siehe v. Hummelauer zu dieser Stelle), obschon nach Onkelos und der Peschittho sehr häufig das Gegenteil übersetzt wird (Luther: „der Mann, dem die Augen geöffnet sind"). Dt 28, 22, wo im Hebräischen drei Arten von Fieber angegeben sind (vgl. Saadia), ist die Übersetzung febri et frigore, ardore nicht zu beanstanden. Auch 4 Kg 4, 2 ist nisi parum olei quo ungar (vgl. LXX und Targ.) mindestens ebensogut wie nisi lecythus olei. Für die Richtigkeit der Übersetzung spricht auch die häufige Übereinstimmung mit Aquilas, selbst wenn Hieronymus ihm gefolgt sein sollte; noch häufiger nämlich hat er diesem gegenüber eine selbständige Erklärung. Beispiele sind Dt 33, 12 חֹפֵף Aq. παστώσει, Hier. quasi in thalamo morabitur; Job 14, 12 עַד־בִּלְתִּי שָׁמַיִם Aq. ἕως ἂν κατατριβῇ ὁ οὐρανός, Hier. donec atteratur coelum; Ps 49, 14 יִרְצוּ סֶלָה Aq. δραμοῦνται ἀεί, Hier. current. Semper; Jer 49, 19 אֶל־נְוֵה אֵיתָן Aq. πρὸς εὐπρέπειαν στερεάν, Hier. ad pulchritudinem robustam; Am 2, 13 . . . הִנֵּה אָנֹכִי מֵעִיק תַּחְתֵּיכֶם Aq. ἐγὼ τριζήσω ὑποκάτω ὑμῶν, καθὰ τρίζει ἡ ἅμαξα, Hier. ego stridebo subter vos, sicut stridet plaustrum. Vgl. damit Gn 3, 8 לְרוּחַ הַיּוֹם Aq. ἐν τῷ ἀνέμῳ τῆς ἡμέρας, Hier. ad auram post meridiem; 4, 7 שְׂאֵת Aq. ἀρέσεις, Hier. recipies (vgl. Sym.); Ex 7, 14 מֵאֵן Aq. ἀνένευσεν, Hier. non vult; Prd 1, 17 שֶׁגַּם־זֶה הוּא רַעְיוֹן רוּחַ ὅτι πρὸς τοῦτό ἐστι νομὴ ἀνέμου (s. Hexapla), Hier. quod in his quoque esset labor et afflictio spiritus; Hl 7, 7 בַּתַּעֲנוּגִים Aq. θυγάτηρ τρυφῶν, Hier. in deliciis. Um aber die Richtigkeit der Übersetzung einzusehen, muß dem lateinischen Sprachgebrauch gebührend Rechnung getragen werden. So entspricht z. B. Gn 3, 17 in opere tuo ganz genau, sogar etymologisch, dem hebräischen בַּעֲבוּרְךָ; ebenso 21, 9 ludentem „verhöhnend" dem hebräischen מְצַחֵק; Ex 15, 19 steht eques ganz richtig für equi, סוּס, da eques poetisch Roß und Reiter sowie auch Roß (kollektiv) bezeichnet. Js 38, 14 ist responde pro me nach wohlbezeugtem Sprachgebrauch = sponde, עָרְבֵנִי.

Stellen, wo der hl. Hieronymus unbedingt nicht das Richtige hat, sind äußerst selten, und da hierbei der hebräische Wortlaut gar keine Schwierig-

keit bereitet, so ist es nicht leicht, die Ursache solcher Verstöße zu finden. Dieser Art ist Gn 14, 5 cum eis für בְּהֶם „zu Ham", was nach dem Zusammenhang nicht בָּהֶם gelesen werden kann; 26, 11 qui tetigerit hominis huius uxorem statt הַנֹּגֵעַ בָּאִישׁ הַזֶּה וּבְאִשְׁתּוֹ „wer diesen Mann und sein Weib anrührt".

Zu den Eigentümlichkeiten dieser Übersetzungsweise gehört der Gebrauch, die Erklärung in der Übersetzung auszudrücken (siehe § 150), wie z. B. Ex 23, 13 וְשֵׁם אֱלֹהִים אֲחֵרִים לֹא תַזְכִּירוּ et per nomen externorum deorum non iurabitis, Is 16, 7 תֶּהֱגוּ אַךְ־נְכָאִים „sagt: nur Geschlagene", loquimini plagas suas. Zur Wahrung des Zartgefühls oder zur Vermeidung von Anthropomorphismen ist diese Art der Übertragung bei Hieronymus seltener als bei andern alten Übersetzern. Seine Auslegungen sind mitunter anfechtbar, wie Os 4, 10 כִּי־אֶת־יְהוָה עָזְבוּ לְשָׁמֹר dereliquerunt in non custodiendo, sind aber immer berechtigt. Nach dem nämlichen Gebrauch deutet Hieronymus alttestamentliche Stellen auch ohne exegetische Notwendigkeit messianisch: Is 11, 10 et erit sepulcrum eius gloriosum für וְהָיְתָה מְנֻחָתוֹ כָּבוֹד „und seine Ruhestätte wird herrlich sein"; Hab 3, 18 exsultabo in Deo Iesu meo für בֵּאלֹהֵי יִשְׁעִי „in meinem rettenden Gotte". Anderswo trägt er, wohl beeinflußt durch seine rabbinischen Lehrer, der jüdischen Tradition Rechnung; so Jos 14, 15 nomen Hebron ante vocabatur Cariath Arbe; Adam maximus ibi inter Enacim situs est statt הָאָדָם הַגָּדוֹל בַּעֲנָקִים הוּא „der größte Mensch unter den Enakim war dieser (Arbe)"; Neh 9, 7 de igne Chaldaeorum statt מֵאוּר כַּשְׂדִּים „aus Ur in Chaldäa", anspielend auf die jüdische Legende, wonach Abram von seinem Vater ins Feuer geworfen und wunderbar errettet worden sein soll. Die Eigennamen überträgt er oft etymologisch, entweder um beim römischen Leser denselben Eindruck hervorzurufen wie das Original beim Hebräer, oder um der frommen Betrachtung Stoff zu bieten, z. B. Nm 34, 7 הֹר הָהָר ad montem altissimum, Dt 11, 30 אֵצֶל אֵלוֹנֵי מֹרֶה iuxta vallem tendentem et intrantem procul (Vercellone, Variae lectiones I 513 ff), Richt 2, 1 אֶל־הַבֹּכִים ad locum flentium. Dann und wann setzt er die etymologische Erklärung zu dem Eigennamen hinzu: Jos 18, 16 Geennom, id est, vallem Ennom, Richt 1, 11 Cariath Sepher, id est, civitas litterarum, 1, 35 in monte Hares, quod interpretatur testaceo (wenn hier keine Glossen anzunehmen sind). Auch Appellativa erklärt er mitunter etymologisch, z. B. Is 9, 13 (14) כִּפָּה וַאֲגְמוֹן „Palme und Binse", incurvantem et refrenantem, 13, 21 שְׂעִירִים „Satyrn", pilosi. — Über die Bedeutung der hieronymianischen Übersetzung siehe auch Schade, Die Inspirationslehre des hl. Hieronymus 218 f.

152. Die Übersetzung des hl. Hieronymus fand anfangs in der Kirche sehr wenig Anklang, und ihm selbst bereitete sie heftige Anfeindungen, weil man darin eine Abweichung von der katholischen Tradition erblickte. Allmählich aber ward ihr die verdiente Anerkennung, und schon im 7. Jahrhundert erhielt sie den Vorzug vor älteren Texten, bis sie seit Karl d. Gr. in alleinigen Gebrauch kam.

Im engeren Freundeskreise von Hieronymus wurde seine Übersetzung freilich mit Begeisterung aufgenommen, und der griechische Presbyter Sophronius übersetzte sogar danach den Psalter und die Propheten ins Griechische; sonst aber ward die Arbeit allenthalben als bedenkliche Neuerung angesehen. Man hielt sie für eine stillschweigende Kritik oder Verwerfung der Septuaginta und der daraus entstandenen Übersetzungen und glaubte damit das Ansehen der Apostel

beeinträchtigt, die sich der Septuaginta bedient hätten. Ein früherer langjähriger Freund des hl. Hieronymus, der Presbyter Rufinus aus Aquileja, griff ihn in einer eigenen Schrift an und verurteilte das ganze Übersetzungswerk in leidenschaftlichen Ausdrücken. In milderer Form machte ihm der hl. Augustinus vom Standpunkt des Seelsorgers aus Vorstellungen darüber, ob nicht die Übersetzung nach der Septuaginta oder deren Revision beim christlichen Volke wegen seiner Anhänglichkeit an das Althergebrachte größeren Nutzen stiften müsse. Dementsprechend hat Augustinus selbst die hieronymianische Übersetzung nur zuweilen verwendet und zur Vergleichung herbeigezogen, zu ihrer Verbreitung aber wohl kaum etwas beigetragen. Hieronymus verwahrte sich gegen alle diese Einwendungen in sehr entschiedener Weise mit Gründen, die wir heute unbedingt für richtig anerkennen müssen; namentlich wies er darauf hin, wie notwendig bei der Polemik mit den Juden die genaue Kenntnis vom Wortlaut des Alten Testamentes sei. Indes läßt sich nicht verkennen, daß die Angriffe, die gegen seine Übersetzung gerichtet wurden, großenteils seiner Person galten, deren Sittenstrenge in Wort und Beispiel viele eher abstieß als gewann. Mit dem Tode des hl. Hieronymus im Jahre 420 verstummten denn auch die Einwendungen gegen die neue Übersetzung.

Im Abendlande waren im 5. und 6. Jahrhundert die Bibel des hl. Hieronymus und die alten Übersetzungen nebeneinander im Gebrauch. Papst Gregor d. Gr. (590—604) schreibt in der Vorrede seiner dem Bischof Leander von Sevilla gewidmeten Expositio in lib. Iob: Novam vero translationem dissero; sed cum probationis causa exigit, nunc novam, nunc veterem per testimonia assumo, ut quia sedes apostolica, cui Deo auctore praesideo, utraque utitur, mei quoque labor studii ex utraque fulciatur. Cassiodorius († ca 570) gab bereits Anweisung über die Anfertigung von guten Abschriften der hieronymianischen Bibel. Im 7. Jahrhundert gewann sie die Überhand, und schon das Laterankonzil von 649 sowie die zahlreichen Konzilien des 7. Jahrhunderts in Spanien zitieren nach ihr. Zur Zeit von Beda Venerabilis († 735) war sie in England allgemein gebraucht, weshalb sie Beda nostra editio (im Gegensatz zur vetus, prisca, antiqua translatio) nennt. In alleinigen Gebrauch kam die Übersetzung des hl. Hieronymus seit dem Jahre 800.

Die alten Texte verschwanden jedoch mit diesem Zeitpunkt noch nicht ganz; sie wurden noch bis ins 10. Jahrhundert hinein abgeschrieben, während sich aus späterer Zeit nur noch Fragmente erhalten haben (abgesehen von Zitaten in exegetischen Werken, besonders in Kommentaren des hl. Hieronymus). In der römischen Liturgie behauptete sich zum Teil eine Übersetzung aus der Zeit vor Hieronymus, nämlich im römischen Meßbuch Introitus, Graduale, Offertorium und Communio, im Brevier Antiphon und Responsorium. Vermutlich hätte hier die Anpassung neuer Worte an alte Gesangsweisen gar zu große Schwierigkeiten bereitet, namentlich weil das Volk von jeher an dem Kirchengesang allgemein Anteil nahm. Dagegen rühren in der heiligen Messe die alttestamentlichen Episteln, im Chordienst die Lektionen aus der Übersetzung des hl. Hieronymus her. Für den Psalmengesang ist außerhalb der Peterskirche zu Rom (siehe § 148 f) bis heute das Psalterium Gallicanum in Übung geblieben; die Psalterübersetzung von Hieronymus hat nie andere als literarische Bedeutung gehabt. (Den Text bietet Lagarde, Psalterium iuxta Hebraeos Hieronymi, Lipsiae 1874; siehe auch Ehrensberger, Psalterium vetus und die Psalterien des hl. Hieronymus, Tauberbischofsheim 1887.) Die Frage über den Wert der Psalmenübersetzung des hl. Hieronymus aus dem Hebräischen ist noch unbeantwortet.

153. Bei weiterer Verbreitung erlitt die hieronymianische Übersetzung mancherlei Entstellungen infolge der Gewöhnung an die alten Übersetzungen. Seit dem 6. Jahrhundert waren daher viele Sachverständige in der Kirche bemüht, den Text der Hieronymusbibel auf seine ursprüngliche Reinheit zurückzuführen. Die gelehrten Genossenschaften des späteren Mittelalters erfanden dafür das kritische Hilfsmittel der Korrektorien, welche die Höhe der damaligen Bibelwissenschaft bezeichnen. Indessen verfehlten alle diese Bemühungen ihren Zweck, und der Text der allgemein gewordenen Übersetzung war allmählich seiner ursprünglichen Form sehr unähnlich geworden.

Wie schwer es den Abschreibern wurde, sich vom biblischen Ausdruck der alten Texte loszumachen, zeigen sehr deutlich die Handschriften des 6., 7., 8. und 9. Jahrhunderts. In einigen ist die neue Übersetzung allenthalben mit Ausdrücken der alten Versionen durchsetzt, in andern wechseln nicht bloß Verse, sondern auch größere Abschnitte des alten Textes ganz unvermittelt mit dem Text der hieronymianischen Übersetzung ab; wieder in andern sind auf dem Rande der neuen Übersetzung sämtliche Abweichungen der alten sorgfältig notiert, ein Verfahren, das den Schlüssel gibt zu den zahllosen Entstellungen, die von nun an im Text des hl. Hieronymus gewöhnlich wurden. Die Abschreiber brachten nämlich das, was auf dem Rande stand, in den Text, meistens an Stelle des richtigen Ausdruckes, oft auch mit diesem zugleich, und noch jetzt zeigt der kirchliche Text vielfach die Entstellung, die sich aus einer solchen Doppelübersetzung erklärt: 2 Sm 1, 18 f stammen die Worte Et ait: considera Israel pro his, qui mortui sunt super excelsa tua vulnerati aus der Itala, die Worte Inclyti Israel super montes tuos interfecti sunt vom hl. Hieronymus, und beides ist eine Übertragung der hebräischen Worte הצבי ישראל על במותיך חלל. Eine andere Quelle vieler unrichtigen Änderungen war die kirchliche Liturgie; denn wie man in der Kirche einzelne Stellen sang, so schrieb man sie auch in den Bibelhandschriften nieder, unbekümmert um den Ursprung der Übersetzung. Noch andere Entstellungen wurden durch unzeitiges Streben nach Sprachrichtigkeit und klassischem Ausdruck in den Text gebracht, weil man die Gründe nicht zu würdigen wußte, weshalb der hl. Hieronymus die Ausdrucksweise der früheren Zeit beibehalten hatte. So fand bald auf dessen Übersetzung Anwendung, was er selbst von der lateinischen Bibel seiner Zeit gesagt hatte: quot codices, tot exemplaria.

Auf diesen Zustand des Textes machte zuerst der fromme und gelehrte Abt Cassiodorius aufmerksam. Er gab seinen Mönchen bestimmte Regeln, wie sie behufs Herstellung und Konservierung eines zuverlässigen Textes zu verfahren hätten (Instit. div. litter. Praef.: *M.* 70, 1109 f). In den einzelnen Ländern, wie in Italien, Spanien, Irland mit England, nahmen die Bibelhandschriften in kritischer Hinsicht eine bestimmte Form an, und es lassen sich danach vor allem zwei große Textesfamilien unterscheiden: die spanischen (oder westgotischen) und die irischen (mit den angelsächsischen Texten). Dazu kommen die in Frankreich verbreiteten Texte beiderlei Art, die dort jeweils eine verschiedene Form annahmen. Anderer Art sind die in Italien entstandenen Texte, besonders jene, die auf Cassiodor und seine Schule zurückgehen. Eine viel besprochene Handschrift aus dieser Zeit ist der Codex Amiatinus (Amiati, eine Abtei in Etrurien), der die ganze Bibel umfaßt. Er ist geschrieben in

England zu Anfang des 8. Jahrhunderts auf Veranlassung des angelsächsischen Abtes Ceolfrid und befindet sich jetzt in der Biblioteca Laurenziana zu Florenz. Die Bibel, von der er eine Abschrift ist, hatte als Vorlage ein Exemplar, das unter Cassiodors Augen im Kloster Vivarium geschrieben war. Etwas jünger ist der Codex Gatianus, eine Evangelienhandschrift irischen Charakters, die auch sehr alte (vorhieronymianische) Lesarten enthält; ehedem im Kloster des hl. Gatianus in Tours, ist sie jetzt auf der Nationalbibliothek in Paris. Von Bedeutung ist auch der Codex Epternacensis, eine Evangelienhandschrift aus dem 8. Jahrhundert mit einer Unterschrift, die aus seiner im Jahre 558 geschriebenen Vorlage, einem wahrscheinlich von Cassiodor revidierten Kodex, stammt. Die Handschrift war früher im Kloster Epternach und befindet sich nunmehr auf der Nationalbibliothek in Paris. Um die Wende des 8. Jahrhunderts versuchte der Westgote Theodulf, Bischof von Orleans († um 821), eine Verbesserung des Hieronymustextes, brachte aber nur eine Arbeit von geringer Bedeutung zu stande. Von weit besserem Erfolg begleitet waren die Bemühungen Karls d. Gr. für den lateinischen Bibeltext nach der Übersetzung des hl. Hieronymus. Um der fortschreitenden Veränderung desselben wirksam entgegenzutreten, beauftragte er seinen Kanzler Alkuin mit der Herstellung eines Normalexemplares, das Weihnachten 801 dem Kaiser fertig vorgelegt wurde. Es ist die Alkuinsche Bibelrezension (Biblia Alcuini, Biblia Caroli Magni), worauf viele Bibelhandschriften vom 9. bis 13. Jahrhundert zurückgehen (Codices Carolini), z. B. die Handschriften aus der Schule von Tours, die Prachtbibeln von Bamberg, Zürich, Bern, Grandval (im Britischen Museum) und Köln. Der Codex Vallicellianus in Rom ist entweder das Exemplar Alkuins selbst oder eine Abschrift davon.

In der nachkarolingischen Zeit wurden die Veränderungen des lateinischen Bibeltextes bald wieder allgemein, so daß aus dem 11. und 12. Jahrhundert wieder mehrere Versuche zu verzeichnen sind, die der fortwährenden Verschlechterung des Textes steuern sollten. Lanfranc, Prior des Benediktinerklosters Bec in der Normandie, später Erzbischof von Canterbury († 1089), soll sich mit einer Verbesserung der lateinischen Bibel beschäftigt haben; Näheres ist jedoch davon nicht bekannt. Abt Wilhelm von Hirsau († 1091) ließ ein Normalexemplar für die Hirsauer Benediktinerkongregation herstellen. Für den Cistercienserorden ordnete der dritte Abt von Citeaux, Stephan Harding († 1134), die Anfertigung einer Normalbibel (in vier Foliobänden) an, die noch auf der Stadtbibliothek in Dijon aufbewahrt wird; doch scheint ihre Bedeutung nicht so groß zu sein, wie öfters angegeben wird. Großen Einfluß gewann die Pariser Bibel (Exemplar Parisiense), eine willkürlich ausgewählte Handschrift, die an der im Anfang des 13. Jahrhunderts entstandenen Pariser Universität als Normaltypus zu Grunde gelegt wurde. Das Exemplar Parisiense gehörte der Textesrezension Alkuins an, gab aber nicht den reinen Alkuinschen, sondern einen mit allerlei fremden Zutaten versehenen Text, an dem dann Pariser Theologen unkritische Änderungen vornahmen. Der Franziskaner Roger Bacon († 1294) sprach sich daher sehr bitter über die Pariser Bibel aus: Textus est pro maiori parte corruptus horribiliter in exemplari vulgato, hoc est Parisiensi. Aber trotzdem kam sie wegen des großen Einflusses der Pariser Universität zu weiter Verbreitung, und eine große Anzahl von Bibelhandschriften seit dem 13. Jahrhundert ist von ihr abhängig.

Der mangelhafte Zustand der Pariser Bibel und ihrer Abschriften gab die Veranlassung zu den Bibelkorrektorien des 13. Jahrhunderts, Samm-

lungen von lectiones variae zur Pariser Bibel, die entweder separat oder in Verbindung mit dem Text geschrieben wurden (Textausgaben mit kritischem Apparat zur lateinischen Bibel). Aber auch dieses Mittel reichte nicht hin, um den lateinischen Bibeltext vor erneuten kritischen Änderungen zu bewahren, und so war er seiner ursprünglichen Gestalt in einem Maße unähnlich geworden, daß sich die Ansicht verbreitete, die damalige lateinische Bibel sei gar nicht die vom hl. Hieronymus herrührende Übersetzung.

Über die Bibel von Grandval handelt Speyer-Passavant, Description de la Bible écrite par Alchuin, Paris 1829. Vom Codex Amiatinus ist das Neue Testament ediert von Tischendorf, Leipzig 1854, das Alte Testament von Heyse-Tischendorf, Leipzig 1873. Außer der Literatur zu § 12 sind hier noch zu verzeichnen: Langen, Roger Baco, München 1883; Thielmann, Beiträge zur Textkritik der Vulgata, insbesondere des Buches Judith, Speier 1883; Martin, St.-Etienne Harding et les recenseurs de la Vulgate latine: Revue des Sciences ecclésiastiques 1887; Derſ., La Vulgate au XIIIe siècle d'après Roger Bacon: Muséon 1888; Dobschütz, Studien zur Textkritik der Vulgata, Leipzig 1894; Berger, Les préfaces jointes aux livres de la Bible dans les manuscrits de la Vulgate, Paris 1902; Beissel, Geschichte der Evangelienbücher in der ersten Hälfte des Mittelalters, Freiburg 1906; Chapman, Notes of the early history of the Vulgate gospels, Oxford 1909; Heer, Euangelium Gatianum, Friburgi 1910 (S. XLIII handelt Heer über den Codex Epternacensis).

154. Seit dem 14. Jahrhundert suchte man das reger gewordene Studium der orientalischen und der klassischen Sprachen auch für den lateinischen Bibeltext zu verwerten. Einige Gelehrte fingen an, die herkömmliche Übersetzung nach dem hebräischen und griechischen Original zu verbessern; andere suchten ihren Wortlaut mit den Forderungen eines klassischen lateinischen Stiles in Einklang zu bringen; wieder andere fertigten neue Übersetzungen aus dem Grundtexte an, welche die herkömmliche ersetzen sollten. Aber alle diese Versuche, einem vorhandenen Übelstand abzuhelfen, vermehrten in der Tat nur die Unsicherheit, die den kritischen Bestand der kirchlichen Bibelübersetzung kennzeichnete.

Das Studium des Hebräischen, Aramäischen und Arabischen war im späteren Mittelalter teils durch die rege literarische Tätigkeit der Juden, teils durch die Kontroverse mit den spanischen Arabern neu belebt worden und wurde von den Päpsten eifrigst gefördert. Infolgedessen ward es seit Raimund Martini († nach 1268) und Nikolaus von Lyra († 1340) gebräuchlich, bei Anführungen aus der Heiligen Schrift nach dem Original zu zitieren, und die so übersetzten Stellen fanden bald den Weg in die Bibelexemplare. Von den neuen Übersetzungen, die angefertigt wurden, liegen handschriftlich beträchtliche Teile einer Übersetzung aus dem Hebräischen in Oxford und Cambridge vor; das Alte Testament mit Ausnahme der Psalmen übersetzte der englische Bischof Adam Easton († 1397). Derartige Arbeiten trugen aber nur dazu bei, neue Lesarten für die alte Bibelübersetzung zu schaffen. Sodann ward seit dem Aufblühen der Universitäten im 13. Jahrhundert der Geschmack an klassischer Diktion neu geweckt, und es griff der Irrtum Platz, der Ausdruck des hl. Hieronymus entspreche nicht den Forderungen eines gebildeten Stiles. Man fing deshalb an, auch in dieser Hinsicht an seiner Übersetzung herumzubessern, und

die natürliche Folge davon war, daß sich der lateinische Bibeltext zu Ausgang des Mittelalters immer mehr von seiner ursprünglichen Form entfernte.

155. Mit Erfindung der Buchdruckerkunst nahm die vermeintliche Verbesserung der Heiligen Schrift eine noch viel ausgedehntere und durchgreifendere Gestalt an, so daß ein Jahrhundert später die Einheit des lateinischen Bibelwortes vollständig aufgehoben schien.

Die neu erfundene Kunst, Bücher zu vervielfältigen, sollte vor allem den biblischen Studien zu gute kommen. Abgesehen von Preßerzeugnissen geringeren Umfanges, wie Schulbüchern, Ablaßbriefen, Kalendern, war das erste Buch, das überhaupt gedruckt wurde, eine lateinische Bibel, und zwar die 42zeilige Bibel. Ihr Druckjahr wird verschieden berechnet: 1453, 1454, 1456; der erste datierte Druck stammt aus dem Jahre 1462. Bis zum Jahre 1500 sind mindestens 99 Ausgaben der lateinischen Bibel nachweisbar. Anfangs gaben die Bibeldrucke einfach die erste beste Handschrift wieder, bis man mit Zunahme der Konkurrenz auf den Geschmack der Zeit spekulieren mußte. So erschien dann eine Reihe von Bibeln (die erste dieser Art vielleicht 1478), die teils mit einiger Berechtigung, teils aber auch als bloßes Aushängeschild die Angabe trugen, sie seien nach hebräischem und griechischem Text verbessert. Das Neue Testament revidierte Erasmus 1516 vollständig nach dem von ihm herausgegebenen mangelhaften griechischen Text, wobei er die Übersetzung zugleich mit klassischen Redensarten des augusteischen Zeitalters aufputzte. Ähnlich verfuhr mit der ganzen Bibel bis zum Übermaß Isidorus Clarius 1542, 1557. Diese von den Katholiken aufgebrachte „Verbesserung nach dem Grundtext" paßte vollkommen zu den Bestrebungen der Reformatoren und ward daher protestantischerseits eifrig nachgeahmt; so von Andreas Osiander 1522, 1523, Johannes Petrejus 1527, 1529, von Luther (mit andern) in der sog. Wittenberger Bibel 1529, von Pellicanus 1532—1539. Konsequenterweise führte dieser Weg bald zur Anfertigung ganz neuer Übersetzungen aus dem Hebräischen und Griechischen ins Lateinische. Auch hier gingen die Katholiken voran: Jakob Faber Stapulensis (Jacques Lefèvre d'Étaples) übersetzte 1512 die paulinischen Briefe, der Augustiner Felix Pratensis 1515 die Psalmen, Santes Pagnino 1493—1518 die ganze Heilige Schrift, die aber erst 1528 (1527) mit Unterstützung des Papstes erscheinen konnte. Ihnen folgten unter den Protestanten Sebastian Münster 1534 und Leo Judä 1543 mit dem ganzen Alten Testament, Sebastian Castellio 1551 mit der ganzen Bibel in klassisch manieriertem Ausdruck, denen Melanchthon, Ökolampadius, Brenz, Butzer, Capito, Zwingli u. v. a. mit Übertragungen einzelner Bücher vorangingen (vgl. § 144).

Von allen diesen Bemühungen war indes keine einzige im stande, eine allgemeine Übereinstimmung hinsichtlich des Bibelwortes unter den Theologen herbeizuführen; und doch konnte man nach dem damaligen Stand des wissenschaftlichen Verkehrs eine lateinische Bibel nicht entbehren. So drängte sich den Einsichtsvollen schon früh die Überzeugung auf, daß man zur Verbesserung des lateinischen Bibeltextes die Tradition der Kirche zu Hilfe nehmen müsse. Demgemäß suchte man die alte Vulgata auf erfahrungsmäßigem Wege durch kritische Benutzung der handschriftlichen Hilfsmittel von den eingeschlichenen Fehlern zu reinigen und so ihrer ursprünglichen Gestalt möglichst nahe zu kommen. Bahnbrechend waren hier Adrian Gumelli, dessen Biblia 1504 bei Kerver in

Paris erschien (der Herausgeber ist im Titel nicht genannt), der Dominikaner Albert Castellano (Biblia Latina per Albertum Castellanum, Venetiis 1511) und Gobelinus Laridius (Köln 1530, bei Gottfried Hittorp), der sich nach der Versicherung auf dem Titelblatt Mühe gab, ut illa D. Hieronymi editio in hac plane renata videri possit. Die Texte von Gumelli und Castellano liegen sehr vielen andern Ausgaben zu Grunde; wer Gobelinus Laridius war, ist nicht bekannt. Vom Jahre 1523 bis 1557 war dann der Pariser Buchdrucker und Philolog Robertus Stephanus rastlos bemüht, Ausgaben der Vulgata nach handschriftlicher Kritik zu liefern, worunter die bemerkenswertesten die von 1532 und von 1540 sind. Seine Texte dienten wieder ungezählten andern Drucken, von denen mehr als hundert bekannt sind, zur Vorlage. Auch Jean Benoît (Johannes Benedictus) von der Sorbonne zu Paris veröffentlichte 1541 u. ö. einen brauchbaren Text; da er ihn aber nach der Art wie Origenes die Septuaginta zur Vergleichung mit den Originalien geeignet machen wollte, versah er ihn mit Obelen, Asterisken und Zusätzen, so daß er nur zweifelhaften Wert besitzt. (Le Long-Masch P. II, vol. III.)

Bei der regen buchhändlerischen Tätigkeit des 16. Jahrhunderts erlebten diese Bibeltexte sämtlich entweder selbst oder in Nachdrucken eine große Menge von Auflagen, wovon jede in sehr vielen Exemplaren gedruckt ward. „Alle Welt ist jetzt voll heiliger Geschrift", konnte Sebastian Brant schon 1494 im „Narrenschiff" sagen, und es läßt sich demnach leicht begreifen, wie reichlich die theologische Welt um die Mitte des 16. Jahrhunderts mit lateinischen Bibeln versehen gewesen sein muß. Mit der großen Verschiedenheit aber, die zwischen diesen zahllosen Texten in formeller und zum Teil auch in materieller Hinsicht obwaltete, war der Begriff einer Vulgata, d. h. einer allgemein angenommenen Form des biblischen Wortlautes ganz aufgehoben, und an die Stelle der kirchlichen Tradition darüber war das Ermessen des einzelnen getreten. (Falk, Die Druckkunst im Dienste der Kirche, Köln 1879; Bibelstudien, Bibelhandschriften und Bibeldrucke, Mainz 1901; Die Bibel am Ausgang des Mittelalters, Köln 1905.)

156. Dieser Unklarheit ward im Jahre 1546 auf dem Konzil von Trient ein Ende gemacht, durch dessen Beschlüsse die Bestrebungen der katholischen Gelehrten einzig darauf gerichtet wurden, einen kritisch zuverlässigen Text der alten lateinischen Vulgata herzustellen.

Das Konzil begann seine dogmatischen Erörterungen damit, die Quellen der Kirchenlehre festzustellen, und bezeichnete als solche Schrift und Tradition. Da es nun nach den damaligen Verhältnissen eine stillschweigende Voraussetzung war, daß bei kirchlichen Verhandlungen die Heilige Schrift in lateinischer Sprache gebraucht werde, so entstand die Frage, welche von den vorhandenen lateinischen Bibeln dazu dienen solle. Zur Lösung dieser Frage erließ das Konzil in seiner vierten Sitzung das Decretum de editione et usu sacrorum librorum, das folgendermaßen beginnt: Insuper eadem sacrosancta Synodus considerans, non parum utilitatis accedere posse Ecclesiae Dei, si ex omnibus latinis editionibus, quae circumferuntur, sacrorum librorum, quaenam pro authentica habenda sit, innotescat: statuit et declarat, ut haec ipsa vetus et vulgata editio, quae longo tot saeculorum usu in ipsa Ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus pro authentica habeatur, et ut nemo illam reicere quovis praetextu audeat vel praesumat. Der damals

gebräuchliche lateinische Bibeltext heißt hier vetus et vulgata editio, weil im 16. Jahrhundert vielfach die lateinischen Bibeln, die im wesentlichen den seit vielen Jahrhunderten in der Kirche traditionellen Text bieten wollten, auf dem Titel als Vulgataausgaben bezeichnet wurden, wie es z. B. Jean Benoît in seiner Ausgabe von 1541 getan hat: Biblia sacra iuxta vulgatam quam dicunt editionem. Diese Benennung rührt daher, weil seit dem 12. Jahrhundert der Irrtum Platz gegriffen hatte, die gangbare lateinische Bibel enthalte nicht die Übersetzung des hl. Hieronymus; sie wurde auch noch beibehalten, nachdem längst als sicher erkannt war, daß die gebräuchliche lateinische Bibel größtenteils von Hieronymus herstamme. Daher ist der Name Vulgata für die zum größten Teil auf Hieronymus zurückgehende Bibel ein terminus technicus, der durch das Konzil von Trient offiziell Geltung bekam. Diese Erklärung der Benennung Vulgata scheint richtiger zu sein als die frühere, wonach der Name auf Roger Bacon zurückzuführen wäre. Ferner bezeichnet das Konzil die vetus et vulgata editio als authentisch, rechtskräftig, d. h. nur sie darf bei den offiziellen Verhandlungen der Kirche zu Grunde gelegt werden, so daß also neue Übersetzungen aus den Urtexten nur noch untergeordneten Wert beanspruchen konnten. Indem dann das Konzil als Grund für die Bewährung der Vulgata nicht ihre Übereinstimmung mit den Originalien, sondern den jahrhundertelangen Gebrauch innerhalb der Kirche anführte, war auch den Verbesserungen derselben nach den Grundtexten die Berechtigung abgeschnitten. Zum Überfluß gab das Konzil in der nämlichen Sitzung noch allen Herausgebern der Bibel das bestimmte Gebot, ut posthac S. Scriptura, potissimum vero haec ipsa vetus et vulgata editio, quam emendatissime imprimatur. Dadurch sollten die Buchdrucker abgehalten werden, die Fehler anderer Ausgaben leichtsinnig durch neue Fehler zu vermehren, und es sollte überhaupt bei einem so wichtigen Gegenstand der Willkür gesteuert und die Emendation, d. h. das Zurückgehen auf die Tradition der Kirche als der einzig richtige Weg bezeichnet werden. Wie aber die Bestimmung des Konzils über einen möglichst verbesserten Druck der Heiligen Schrift und besonders der Vulgata zunächst für die Herausgeber galt, so deutet sie doch auch zugleich an, daß das Konzil selbst in dieser Beziehung tatkräftig vorgehen wolle.

Den vom Konzil vorgezeichneten Weg, die lateinische Bibel durch das Zurückgehen auf die Tradition zu emendieren, schlug die katholische Gelehrtenwelt sofort mit großem Eifer ein. Vor allem sah es die theologische Fakultät zu Löwen als ihre Aufgabe an, einen revidierten Text der Vulgata nach streng kritischen Grundsätzen herzustellen, und beauftragte damit eines ihrer Mitglieder, Johannes Henten aus Mecheln. Die erste Ausgabe dieses Textes stammt aus dem Jahre 1547 und ward sehr oft nachgedruckt. Mittlerweile erschienen auch von Stephanus neue Ausgaben, die aber teils wegen Mangels an kritischer Sorgfalt, teils wegen Hinneigung ihres Urhebers zum Calvinismus mit Mißtrauen aufgenommen wurden. Im Jahre 1559 begann der berühmte Antwerpener Buchdrucker Plantinus seine Mittel und Kräfte der Vulgata zuzuwenden; seine Ausgabe beruhte auf der Hentenschen und fand großen Beifall, so daß sie in den verschiedensten Formaten wiederholt werden mußte. Nachdem inzwischen Henten 1566 gestorben war, beschloß die Löwener Fakultät, unter gemeinsamer Beratung und Verantwortlichkeit eine Ausgabe der Vulgata nach den Intentionen des Trienter Konzils zu veranstalten. Die Mitglieder der Fakultät, unter denen Franziskus Lukas aus Brügge (Lucas Brugensis) obenan stand, brachten mit Hilfe von Plantinus ein großes handschriftliches Material zu-

sammen, verwendeten es aber unglücklicherweise nur zur Vermehrung von Randlesarten bei einem 1574 erschienenen Texte, der mit dem Hentenschen von 1547 identisch war (Biblia sacra. Quid in hac editione a Theologis Lovaniensibus praestitum sit, paulo post indicatur. Antverpiae. Ex officina Christophori Plantini, Architypographi Regii. M.D.LXXIIII). Diese Menge von Lesarten war, gerade weil sie in dieser noch öfters abgedruckten Ausgabe stand, ganz geeignet, über die Beschaffenheit des Vulgatatextes Zweifel hervorzurufen, und konnte deshalb die Absicht des Konzils nicht verwirklichen. Überhaupt hatte sich sattsam gezeigt, daß von den Privatbemühungen um die Vulgata eine Abhilfe in der bestehenden Unsicherheit nicht zu erwarten war. (Über den Namen „Vulgata" siehe Rottmanner in den Hist.-pol. Blättern 1894, II 31 ff.)

157. Nach den vergeblichen Versuchen des katholischen Gelehrtenstandes nahm wegen der hohen Wichtigkeit des Gegenstandes der Römische Stuhl selbst die Aufgabe in die Hand, einen kritisch zuverlässigen Text der Vulgata herzustellen. Als Resultat seiner Bemühungen erschien 1590 unter Sixtus V. die erste Ausgabe dieses Textes. Die sixtinische Ausgabe wurde aber bald zurückgezogen und 1592 unter Klemens VIII. durch eine neue ersetzt, der dann noch zwei Ausgaben von 1593 und 1598 folgten. Diese drei Ausgaben bilden zusammen mit dem Correctorium Romanum den offiziellen Text der lateinischen Bibel. Eine Revision hat Papst Pius X. angeordnet.

Schon auf dem Konzil zu Trient war eine Kommission eingesetzt worden, welche die Herausgabe eines fehlerlosen Vulgatatextes vorbereiten sollte. Da aber dazu in Trient die nötigen handschriftlichen Hilfsmittel fehlten, setzte Paul III. (1534—1549) noch im Jahre 1546 zu dem nämlichen Zweck in Rom eine Kommission ein, sistierte die desfallsigen Arbeiten in Trient, ließ das vorhandene Material einschicken und die Arbeit unter seinen Augen betreiben. So ward zur Herstellung eines einheitlichen lateinischen Bibeltextes jetzt derjenige Weg eingeschlagen, den schon Roger Bacon dem Papst Klemens IV. als den einzig richtigen und möglichen bezeichnet hatte. Allein neben den vielen andern Aufgaben, die das Konzil zu erfüllen gab, konnte diese Arbeit nur langsam vorrücken, bis endlich Pius IV. im Jahre 1560 zu ihrer Beendigung ernstliche Anstalten namentlich durch den Kardinal Sirlet treffen ließ. Schon war der Buchdrucker Aldus Manutius zur Drucklegung nach Rom berufen, als die Gelehrtenkommission sie aus Gewissenhaftigkeit noch aufzuschieben bat. Unter Pius V. ward 1569 die Revision ganz von neuem aufgenommen und unter Gregor XIII. (1572—1585) eifrig fortgesetzt. 1578 schlug die Kommission dem Papst Gregor vor, als Vorarbeit erst eine kritische Ausgabe der Septuaginta herzustellen, und so blieb die Hauptarbeit wieder bis 1587 unterbrochen. Inzwischen hatte der Urheber dieses Vorschlages, der Kardinal Peretti, unter dem Namen Sixtus V. (1585—1590) den päpstlichen Thron bestiegen und drängte gleich nach Beendigung der griechischen Ausgabe energisch auf Vollendung der schon so lange dauernden Vulgatarevision. Durch sein oberhirtliches Ansehen schaffte er aus dem ganzen Abendlande alte wichtige Handschriften oder doch Kollationen derselben nach Rom und stellte so der Kommission ein außerordentlich reiches Material zur Verfügung. Als Aufgabe wies er ihr an, dem Texte, qualis primo ab ipsius interpretis manu stiloque prodierat, so nahe als möglich zu kommen, dabei aber die traditionelle kirchliche Gestalt zu schonen.

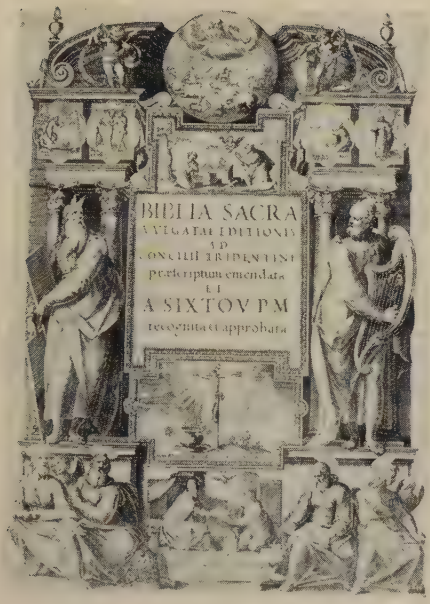
So verflossen zwei Jahre, bis endlich gegen Anfang des Jahres 1589 der korrigierte Text dem Papst überreicht wurde. Leider gab sich nun Sixtus in übergroßem Interesse für die wichtige Sache daran, den von der Kommission festgestellten Text nochmals eigenhändig zu revidieren und, wie es scheint, nach der Löwener Ausgabe zu ändern; auch nahm er bei der bald erfolgenden Drucklegung selbst die Korrektur der Druckbogen vor. Mit dem ersten Verfahren war die Kommission aus leicht erklärlichen Gründen nicht einverstanden; die andere Bemühung konnte trotz des guten Willens nicht alle Druckfehler fernhalten. Zum Unglück machte der Papst auf die stehengebliebenen Verstöße recht aufmerksam, indem er sie mit der Feder oder durch Ausradieren, Ätzungen und aufgeklebte Zettelchen verbessern ließ. So war mit der neuen Ausgabe niemand recht zufrieden, besonders auch die Kommission nicht, die ihre gewissenhafte Arbeit beiseite gesetzt sah. Die Bibel Sixtus' V. besteht aus einem Foliobande mit doppeltem Titel, wovon der erste gestochen, der zweite gedruckt ist. Ihr genauer Wortlaut ist aus nebenstehender Tafel zu ersehen. (In einigen Exemplaren ist die Reihenfolge der Titelblätter umgekehrt.) Als Sixtus bald nach Beendigung des Werkes gestorben war, wirkten die Mitglieder der Kommission bei dem noch 1590 gewählten Papst Gregor XIV. (1590—1591; der unmittelbare Nachfolger Sixtus' V., Urban VII., regierte nur zwölf Tage) auf die Korrektur der neuen Bibelausgabe hin. Nach Bellarmins Rat ging der Papst auf den Antrag ein und ernannte eine neue Kommission, die den Text der sixtinischen Ausgabe verbessern sollte. Ihr gehörten unter andern die Kardinäle Toledo und Colonna an, von denen namentlich der erstere, wie sein in der Vatikanischen Bibliothek befindliches Handexemplar zeigt, auf Änderungen im sixtinischen Text einen großen Einfluß hatte. Da Gregor XIV. schon 1591 starb und sein Nachfolger Innozenz IX. nur zwei Monate regierte, kam die Arbeit der Kommission erst unter Klemens VIII. (1592—1605) zum Abschluß und gelangte noch vor Ende des Jahres 1592 in einem Foliobande zur Ausgabe. Sie enthält wie die Bibel von 1590 zwei Titel, wovon der erste gedruckt, der zweite gestochen ist. Der Wortlaut ist ebenfalls auf nebenstehender Tafel zu lesen. Der Name Sixtus' V. wurde auf dem (zweiten) Titelblatt beibehalten und sollte die neue Ausgabe als Verwirklichung des Planes, den Sixtus V. selbst schon gehabt hatte, kennzeichnen. Dem Text sind vorausgeschickt: die von Bellarmin herrührende Praefatio, das Dekret des Tridentinums de canonicis scripturis aus der vierten Sitzung und die Constitutio Klemens' VIII. Cum sacrorum bibliorum. Trotz der Versicherung der Constitutio, der Text sei mit großer Sorgfalt revidiert und von Fehlern gereinigt worden (textus summis laboribus ac vigiliis restitutus et quam accuratissime mendis expurgatus), stellt sich die neue Ausgabe als eine übereilte Arbeit dar. Sie ist sehr von der Sixtina abhängig und enthält mancherlei Druckfehler. Am Schluß sind von den Apokryphen beigefügt: das Gebet des Königs Manasse und das dritte und vierte Buch Esdras. Schon im Jahre 1593 erschien eine neue Ausgabe in 4°, die zwar nicht als eine neue Rezension der Ausgabe von 1592 betrachtet werden kann, aber im Druck erheblich korrekter, wenn auch von Druckfehlern nicht frei ist. Im Jahre 1598 erschien eine dritte Ausgabe in klein 4°, die von den drei klementinischen Ausgaben die fehlerhafteste ist und gegenüber den zwei früheren Ausgaben als eine neue Textesrezension zu gelten hat.

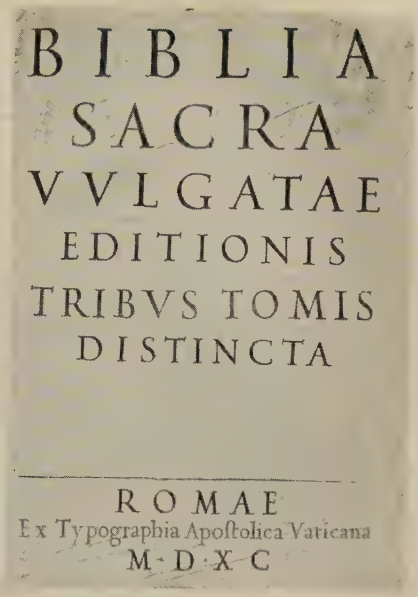
Diese drei Ausgaben bilden in Verbindung mit dem Correctorium Romanum den offiziellen Text der lateinischen Bibel; die Vorschrift Sixtus' V., nec aliquid a textu diversum in margine scribatur, blieb in Kraft. Die Exem-

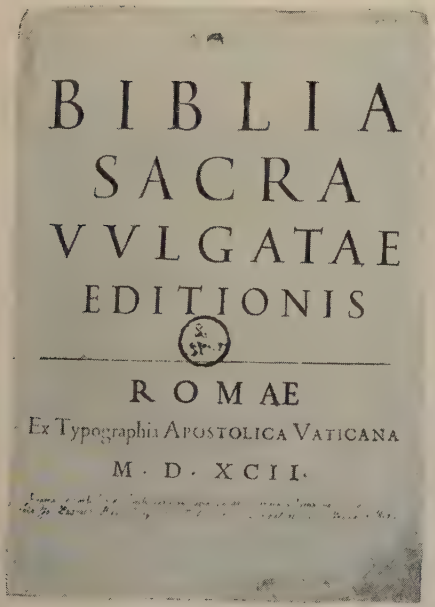
plare der Sixtina, die vor Sixtus' Tode schon ausgegeben waren, wurden nach und nach fast alle wieder zurückgezogen und eingestampft, so daß die Vulgata von 1590 jetzt zu den größten literarischen Seltenheiten gehört. Bekannt sind nicht sehr viele Exemplare; drei befinden sich in der Vatikanischen Bibliothek, andere in Deutschland auf den Universitätsbibliotheken zu München und Göttingen, auf der Kgl. Bibliothek zu Berlin, auf den Bibliotheken zu Gotha, Stuttgart, Augsburg und in der Bibliothek des exegetischen Seminars, alttestamentliche Abteilung, an der Universität zu Freiburg i. Br.

Die Tatsache, daß der eine Papst die Arbeit des andern unwirksam machte und durch eine neue ersetzte, ist ganz unnötigerweise zu Erörterungen über päpstliche Unfehlbarkeit oder Fehlbarkeit u. dgl. herangezogen worden. Die Meinung des Papstes Sixtus V., er habe allen Forderungen der Kritik Genüge geleistet, war ja keine Glaubensentscheidung, und Unfehlbarkeit war ihm nicht zur Feststellung von erfahrungsmäßigen Tatsachen, wie die Richtigkeit oder Unrichtigkeit von Lesarten, verliehen; vielmehr war die Einführung eines bestimmten Textes eine bloße Disziplinarvorschrift, die von jedem späteren Papste aufgehoben werden konnte. Klemens VIII. führte sodann bloß aus, was Sixtus V. selbst gewollt und nur durch übertriebenen philologischen Eifer vereitelt hatte. Zudem ist in der Vorrede zu unserem jetzigen Texte bestimmt gesagt, Sixtus V. selbst habe wegen der in seine Ausgabe eingeschlichenen Druckfehler beschlossen, die ganze Arbeit noch einmal durchsehen zu lassen. Zwar wird diese Angabe von manchen dem Verfasser der Vorrede, Bellarmin, als Unwahrheit ausgelegt; allein die Geschichte der fraglichen Vorgänge ist viel zu wenig bekannt, als daß auf bloße Vermutung hin eine solche Beschuldigung gerechtfertigt wäre, zumal die Tatsache, daß die neue Ausgabe auf Betreiben der von Sixtus mißachteten Kommission veranstaltet wurde, mit der Angabe der Vorrede nicht in Widerspruch steht. Wenn die Vorrede über die Beschwerde der Kommission schweigt, so ist damit der Pietät, die das Andenken eines großen Mannes verdient, gebührend Rechnung getragen. Übrigens hätte die sixtinische Bibel ohne Schaden für Glauben und Sitten und katholische Wahrheit auf immer das Normalexemplar für die Kirche bleiben können, ohne daß dadurch die in der Bibel niedergelegte Offenbarung gelitten hätte. Die Verschiedenheiten zwischen der sixtinischen Ausgabe und den klementinischen Drucken sind mehr kritischer Natur als von Bedeutung für den Inhalt.

Die klementinischen Ausgaben stellen in ihrem Gesamtresultat eine sorgfältige wissenschaftliche Arbeit dar, soweit eine solche nach dem damaligen Stand der kritischen Forschung überhaupt möglich war. Da nun aber die drei klementinischen Bibeln in kritischer Beziehung nicht immer übereinstimmen und auch das Correctorium Romanum nicht alle Differenzen entfernt, so entsteht die Frage: Welche Lesart ist in einem gegebenen Falle die offizielle? Hierauf antwortet Hetzenauer: a) Illa lectio est vere officialis, quam correctorium Romanum offert, quamvis in una tantum editione publica vel etiam in nulla exhibeatur, quia hoc correctorium auctoritate Summi Pontificis compositum est. b) Illa lectio est vere officialis, quam tres editiones publicae exhibent, nisi manifeste typographicae incuriae adscribenda sit. Hoc principium evidens est, quamvis ab omnibus editoribus violetur. c) Illa lectio est vere officialis, quam duae editiones publicae exhibent, nisi manifeste typographicae incuriae adscribenda sit. d) Illa lectio est vere officialis, quam una tantum editio publica exhibet, si variantes reliquarum manifeste erroneae sunt. e) Illa quoque lectio vere officialis dici potest, quae propter incuriam typo-







Titelblätter der Vulgata-Ausgaben von 1590 und 1592.

graphicam in nulla quidem editione Clementina invenitur, sed a contextu manifeste postulatur. (Biblia Sacra III 106* f.)

Über die Varianten in der sixtinischen Ausgabe und in den klementinischen Drucken geben Auskunft: Thomas James, Bellum papale sive concordia discors Sixti Quinti et Clementis Octavi circa Hieronymianam editionem, Londini 1600; Romanae Correctionis in latinis Bibliis editionis vulgatae, iussu Sixti V Pont. Max. recognitis, loca insigniora, observata a Francisco Luca Brugensi, Antverpiae 1603; Bukentop, Lux de luce, Coloniae 1710; Vercellone, Variae lectiones Vulgatae latinae I—IV, Romae 1860—1864. Ein vollständiges Verzeichnis der Variantes Clementinae und der Variantes Sixtinae gibt Hetzenauer am Schluß des dritten Bandes seiner Biblia Sacra vulgatae editionis, Oeniponte 1906, wo auch Näheres über das Verhältnis der drei klementinischen Ausgaben zueinander zu finden ist.

In neuerer Zeit sind die kritischen Bibelstudien mit regem Eifer und großer Sorgfalt betrieben worden, so daß es angebracht erschien, die Frucht davon auch dem lateinischen Bibeltext zu gute kommen zu lassen. Daher hat Papst Pius X. im Jahre 1907 eine Revision des Vulgatatextes angeordnet und die Aufgabe dem Benediktinerorden übertragen. Die hierfür von den Ordensobern eingesetzte Kommission hat sich zum Ziel gesetzt, „mit aller nur möglichen Sorgfalt den lateinischen hieronymianischen Text festzustellen". Es wird also mit Anwendung neuer Mittel dasselbe zu erreichen gesucht, was schon Sixtus V. als die Aufgabe der damaligen Bibelkorrektur bezeichnet hatte: . . . ut Vulgata vetus . . . emendatissima, pristinaeque suae puritati, qualis primum ab ipsius interpretis manu styloque prodierat, quoad eius fieri potest, restituta imprimatur. (Bericht über die Aufgabe und den gegenwärtigen Stand der Vulgatarevision, Rom 1909, Kolleg St Anselm. Hetzenauer, Bibelkritik, Innsbruck 1900. Derſ., Codex Bassetti Tridentinus: BZ 1904, 225. Baumgarten, Über die Konstitution Aeternus ille caelestium: BZ 1907, 189 337.)

158. Der Text, den die Vulgata repräsentiert, ist dogmatisch mit den überlieferten Originaltexten identisch und stimmt in kritischer Beziehung in allen wesentlichen Punkten mit ihnen überein, weshalb durch ihn und durch die Übersetzung der Vulgata eine richtige Überlieferung verbürgt ist.

Zwischen dem Urtext, der aus der Vulgata durch Rückübersetzung erkannt werden kann, und dem Wortlaut der Übersetzung selber muß streng unterschieden werden. So stellt Gn 3, 15 die offizielle Lesart der Vulgata ipsa conteret das hebräische הוא ישופך dar (ebenso aber auch ipse conteret, falls der ursprüngliche lateinische Text so gelautet hat); Mt 6, 11 ist der Ausdruck supersubstantialem nichts anderes als das ἐπιούσιον des Originals, obschon im Sinne ein Unterschied stattfindet. Als Übersetzung besitzt die Vulgata dogmatische Treue, d. h. sie gibt als Ganzes betrachtet den wesentlichen Inhalt der Originaltexte wieder. Stellen, wo sie gegenüber den Urtexten, vorausgesetzt daß diese unbedingt gesichert sind, gar nicht gerechtfertigt werden kann, sind nicht zahlreich. Dazu muß bei Beurteilung des Inhalts einer Stelle die Übersetzungsweise des hl. Hieronymus sehr in Betracht gezogen werden (siehe § 150 und 151). Auch bei den nicht vom hl. Hieronymus herrührenden Büchern der Heiligen Schrift ist in einem gegebenen Falle stets zu untersuchen, ob der lateinische Ausdruck nicht irgendwie zu verteidigen ist; denn eine mangelhafte

Übersetzung oder eine einseitige Auffassung der Vorlage kann noch nicht als unbedingt falsche Übertragung bezeichnet werden. Außerdem hat die inhaltliche Differenz zwischen dem jetzigen Urtext und der lateinischen Übersetzung öfters ihren Grund darin, daß die Vorlage für die lateinische Übersetzung richtig war, während der jetzige Urtext eine falsche Lesart bietet, wie z. B. Ps 21, 17. Schließlich muß wie bei jeder Übersetzung, so auch für die Beurteilung der Vulgata die häufig interpretierende Wiedergabe des Urtextes sorgfältig in Erwägung gezogen werden.

Was das kritische Verhältnis beider Texte betrifft, so ist zu beachten, daß hier die klementinischen Drucke nicht als abschließend gelten. Für das Alte Testament ist nach dem oben § 73 Gesagten selbstverständlich, daß der hl. Hieronymus aus einem unpunktierten Text übersetzt hat, weshalb die Vulgata bei dessen Lesung ihren eigenen Weg geht. Beispiele sind: 1 Sm 4, 2 וַיִּכּוּ et caesa sunt = וַיִּכּוּ, LXX καὶ ἐπλήγησαν, Pesh. וקטלו; 24, 11 (10) וָאֹמַר et cogitavi = וָאֹמַר, LXX καὶ εἶπα; 3 Kg 11, 24 וַיַּמְלִכוּ et constituerunt eum regem = וַיַּמְלִכוּ, Pesh. ואמלך הדרון; Job 15, 32 כַּפּוֹתוֹ manus eius = כַּפּוֹתוֹ, Pesh. אידוהי; Ps 91, 2 אֹמַר dicet = אֹמַר, LXX ἐρεῖ; Spr 12, 28 אַל־מָוֶת ad mortem = אַל־מָוֶת, LXX εἰς θάνατον, Targ. Pesh. למותא; Is 1, 17 חָמוּץ oppresso = חָמוּץ, LXX ἀδικούμενον, Targ. דאנים, Pesh. לטלימא; 7, 11 שְׁאֹלָה inferni = שְׁאֹלָה, Aq. εἰς ᾅδην, Pesh. שאל; 8, 2 וְאָעִידָה et adhibui = וָאָעִידָה; 49, 17 בָּנַיִךְ structores tui = בָּנַיִךְ, LXX οἰκοδομηθήσῃ, Targ. יבנון; Ez 7, 20 שָׂמוּהִי posuerunt = שָׂמוּהִי, LXX ἔθεντο αὐτά, Pesh. דעבדו. Wie diese Beispiele zeigen, trifft die Vulgata bei den meisten solcher Lesungen mit einer oder mehreren der anderweitigen Auffassungen zusammen, steht aber mitunter auch allein da. Im ganzen jedoch läßt sich nicht verkennen, daß sie in den meisten Fällen mit der masoretischen Lesung übereinstimmt, was leicht aus dem von Rabbinen an Hieronymus erteilten Unterricht zu begreifen ist.

Der hebräische Text des hl. Hieronymus hatte schon Wortabteilung, denn im Prologus galeatus ist von den Finalbuchstaben die Rede: Porro quinque litterae duplices apud Hebraeos sunt: Caph, Mem, Nun, Pe, Sade; aliter enim scribuntur per has principia medietatesque verborum, aliter fines. Diese Wortabteilung ist nicht durchgängig, aber doch meistenteils der masoretischen gleich, so daß die Vulgata in dieser Hinsicht oft von der Auffassung der Septuaginta abweicht. Beispiele sind: 1 Par 17, 10 ואגד לך annuntio ergo tibi, LXX καὶ αὐξήσω σε = ואגדלך; Jer 9, 4 5 שבתך בתוך מרמה : העוה נלאו ut inique agerent, laboraverunt. Habitatio tua in medio doli, LXX ᾠδίκησαν καὶ οὐ διέλιπον τοῦ ἐπιστρέψαι· τόκος ἐπὶ τόκῳ, καὶ δόλος ἐπὶ δόλῳ = העוה נלאו שב : תך בתוך מרמה. Zu Zach 11, 11 sagt der Heilige selbst: Cur autem pro eo, quod nos interpretati sumus *sic pauperes*, illi (LXX) dixerunt *Chananaeos*, causa manifesta est: apud Hebraeos enim sic *chen* dicitur, *anie* pauperes; illi duo verba in unum copulantes pro eo quod est *sic pauperes*, h. e. *chen anie*, nomen Chananaeae gentis interpretati sunt (*M.* 25, 1504). Stellen jedoch, an denen die Vulgata mit der Septuaginta anders als der masoretische Text abteilt, sind: Is 2, 20 לחפר פרות talpas, LXX τοῖς ματαίοις = לחפרפרות; Jer 23, 33 את מה משה vos estis onus, LXX ὑμεῖς ἐστε τὸ λῆμμα = אתם המשא. (Vgl. § 74.)

Hinsichtlich der Konsonanten trifft der hebräische Text, welcher der Vulgata zu Grunde liegt, mit dem heutigen masoretischen Text in allem Wesentlichen zusammen, was jedoch nicht ausschließt, daß er an ziemlich vielen Stellen

eine andere Form zeigt. Die meisten dieser aus der Vulgata erkennbaren Lesarten sind sowohl durch innere Gründe als durch Übereinstimmung mit den älteren Übersetzungen als bessere empfohlen. Als Belege dafür sollen folgende aus dem dritten Königsbuch ausgewählte Stellen dienen: 1, 18 ועתה te = ואתה, LXX καὶ σύ, Targ. ואת, Pesh. ואנת; 2, 9 ועתה tu = ואתה, LXX καὶ σύ (statt οὐ); 2, 22 ולו ולאביתר וג׳ et habet Abiathar sacerdotem etc. = ולו אביתר וג׳, LXX καὶ αὐτῷ Ἀβιαθὰρ etc., Pesh. ולה אביתר כהנא; 2, 28 אחרי אבשלום post Salomonem, LXX (Ti) καὶ ὀπίσω Σαλωμών, Pesh. בתר שלימון; 5, 23 (Vulg. 5, 9) ירדו deponent ea = ירדים, LXX κατάξουσιν αὐτά; 6, 8 אל השלשים in tertium = אל השלישית, LXX ἐπὶ τὰ τριώροφα, Pesh. לתליתיתא; 6, 34 קלעים utrumque ostium = צלעים, LXX πτυχαί; 7, 49 המנרות candelabra aurea = מ׳ הזהב, Pesh. מנרתא דדהבא; 11, 25 ואת הרעה et hoc est malum = זאת הרעה, LXX αὕτη ἡ κακία; 13, 11 ויבוא בנו ויספר venerunt filii sui et narraverunt = ויבאו בניו ויספרו, LXX καὶ ἔρχονται οἱ υἱοὶ αὐτοῦ καὶ διηγήσαντο, Pesh. ואתו בנוהי ואשתעיו; 13, 33 כהני במות sacerdos excelsorum = כהן ב׳, LXX ἱερεύς, Pesh. והוא כומרא; 20, 6 כל מחמד עיניך omne quod eis placuerit = עיניהם, LXX ὀφθαλμῶν αὐτῶν, Pesh. דעיניהון; 20, 42 מיד de manu tua = מידך, LXX ἐκ χειρός σου; 21, 23 בחל in agro = בחלק, Targ. באחסנת, Pesh. בירתותא; 22, 20 את אחאב Achab regem Israel = את א׳ מלך ישראל, LXX τὸν Ἀχαὰβ βασιλέα Ἰσραήλ; 22, 26 קח tollite = קחו, LXX λάβετε, Pesh. דובררוהי; 22, 27 ואמרת et dicite = ואמרתם, Pesh. ואמרו. (Vgl. Nowack, Die Bedeutung des Hieronymus für die alttestamentliche Textkritik, Göttingen 1875, 27 f. Die Peschittho ist zitiert nach Lee, die Targume nach Lagarde.)

Da der Urtext, aus dem sämtliche Bücher der Bibel übersetzt wurden, eine ältere Form darstellt als die bis jetzt bekannten Manuskripte desselben, so ist die Vulgata nebst den übrigen altlateinischen Übersetzungen ein sehr schätzenswertes Mittel für die Textkritik. Namentlich ist dies beim Neuen Testament der Fall, da es auf Handschriften beruht, die spätestens aus dem 2. Jahrhundert stammen, und weil der hl. Hieronymus bei seiner Revision Manuskripte zu Rate gezogen hat, die schon zur damaligen Zeit ein hohes Alter besaßen. Zur kritischen Schätzung der Vulgata des Neuen Testamentes im allgemeinen können folgende Lesarten dienen: Mt 6, 13 om. doxol., 19, 17 quid me interrogas de bono, Mk 1, 1 Iesu Christi Filii Dei, Lk 2, 14 bonae voluntatis, 24, 51 add. et ferebatur in coelum, Jo 5, 4 add. Angelus autem Domini etc., Apg 20, 28 ecclesiam Dei, Röm 12, 13 necessitatibus, 1 Kor 15, 51 omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur, 1 Thess 2, 7 parvuli, 1 Tim 3, 16 sacramentum, quod manifestatum est, 1 Petr 3, 2 quoniam dulcis est Dominus, 1 Jo 5, 7 add.

6. Koptische Übersetzungen.

159. Auch in die ägyptische Landessprache ist die Heilige Schrift mehrfach übersetzt worden. Die so entstandenen Texte werden jetzt unter dem Namen der koptischen Übersetzungen zusammengefaßt.

In Ägypten machte das Christentum seit dem 1. Jahrhundert rasche Fortschritte. Aus der vom hl. Markus gestifteten Kirche zu Alexandrien ward es sehr bald südwärts und westwärts getragen, so daß im 3. Jahrhundert auf ägyptischem Boden und in der Cyrenais schon viele Bischofsitze (in ganz Ägypten

etwa hundert) bestanden. Leider ward auch diese Pflanzung Gottes sehr früh durch gnostische, arianische und monophysitische Irrlehren zerrüttet und konnte seit dem Einfall der Mohammedaner unter stets wechselndem äußerem Geschick nur ein kümmerliches Dasein weiterführen.

Die Landessprache in Ägypten gehört zu den *chamitischen* Sprachen; ihr entfernter Zusammenhang mit dem semitischen Sprachstamm ist sichergestellt. Ihrer Bildung nach ist sie agglutinierend, d. h. sie bildet die grammatischen Kategorien durch Partikeln, die dem Stamm teils vorangestellt teils angehängt werden. Charakteristisch ist bei ihr, daß statt der Wortstämme die bloßen Wurzeln gebraucht werden, die nicht zum Unterschied zwischen Nomen und Verbum entwickelt sind, daß sie Pronominalsuffixa besitzt und daß die Flexion des Verbums meistens durch Hilfsverba (des Seins und des Tuns) zu stande kommt. In der Geschichte der ägyptischen Sprache lassen sich drei Perioden unterscheiden, die durch den Gebrauch bestimmter *Schriftarten*, der *hieroglyphischen*, der *demotischen* und der *griechischen*, gekennzeichnet sind. Aus der ersten Periode, deren Formen immer bei erhabener Darstellung beibehalten wurden, stammen die ägyptischen Wörter, die im Alten Testament angeführt werden: פַּרְעֹה per-aa „hohe Pforte", יְאֹר eioor „der Fluß, der Nil", מֹשֶׁה mo-oudje „der Wassergerettete", אַבְרֵךְ ape-rek „beuget das Haupt" (Gn 41, 43), בְּהֵמוֹת p-ehe-môu „Wasserochs, Nilpferd" (Job 40, 15), שַׁעַטְנֵז sont-nes „unechtes Gewebe" (Lv 19, 19), שֵׁשׁ šes „Byssus" (Gn 41, 42). Diese Periode reicht etwa bis zum 2. vorchristlichen Jahrhundert. Schon seit dem 6. Jahrhundert hat sich aber neben der hieroglyphischen Schrift durch das Medium der *hieratischen* Schreibweise eine neue alphabetische Schrift, die *demotische*, entwickelt, in der die jüngeren Formen der gewöhnlichen Umgangssprache aufgezeichnet wurden. Seit dem 1. Jahrhundert n. Chr. erscheint das Ägyptische mit dem griechischen (Unzial-) Alphabet geschrieben, das um sieben Buchstaben vermehrt ist, und heißt nun *Koptisch*. Infolge der Ptolemäerherrschaft ist auch der Wortschatz in dieser Zeit mit griechischen Wörtern bereichert worden, und selbst Partikeln wie alla, mê, men, de, gar, palin, pros, tote fanden Eingang in die Sprache. In dieser jüngsten Gestalt, die zu Anfang des 17. Jahrhunderts dem Arabischen weichen mußte, sind zumeist nur christliche Schriftstücke erhalten. In abgelegenen Gegenden hat sich das Koptische als lebende Sprache bis ins 19. Jahrhundert erhalten (ZÄS 1901, 78). Das Wort „Koptisch" ist das arabische Qibt für Qobt (قبت), eine Abkürzung von Αἴγυπτος. Das Koptische hat mehrere Dialekte. Die wichtigsten davon, die auch für die Bibelwissenschaft in Frage kommen, sind: 1. der *sahidische* Dialekt (arab. sa'id „Oberland", Abkürzung S.), der Dialekt der Landschaft Theben, dann in ganz Oberägypten verbreitet; 2. der *achmimische* (auch untersahidische) Dialekt im Bezirk der oberägyptischen Stadt Achmim, literarisch später vom sahidischen verdrängt; 3. der *fajumische* Dialekt (früher unrichtig baschmurisch genannt) in der Oase Fajum; 4. der *memphitische* Dialekt im Bezirk von Memphis, später vom bohairischen verdrängt; 5. der *bohairische* Dialekt (arab. bahr „Meer", bohaire „kleiner See, Seelandschaft", Abkürzung B.) in Alexandrien und Umgegend, literarisch später über ganz Ägypten verbreitet und Sprache der koptischen Liturgie. Die ersten vier Dialekte werden auch als Oberägyptisch oder der erste und zweite als Oberägyptisch, der dritte und vierte als Mittelägyptisch bezeichnet, das Bohairische als Unterägyptisch.

In all diesen Dialekten sind nun Bibelübersetzungen angefertigt worden. Die Handschriften davon befinden sich jetzt vornehmlich auf der Bodleyanischen

Bibliothek zu Oxford, im Britischen Museum zu London, in der Nationalbibliothek zu Paris, in der Vatikanischen Bibliothek, die seit 1902 auch die Handschriften des Museum Borgianum der Propaganda (früher zu Velletri) birgt, in Alexandrien und Kairo und erstrecken sich jeweils nur auf Teile der Bibel. Abgesehen von einigen wenigen, die bis ins 5. und 4. Jahrhundert (eine sahidische Psalmenhandschrift vielleicht bis ins 3. Jahrhundert) hinaufreichen, sind die meisten jüngeren Datums, manche bloße Apographa, weisen aber trotzdem im ganzen einen guten Text auf. Herausgegeben ist bohairisch der Pentateuch von Wilkins 1731, Fallet 1854 (nur Gn 1, 1 bis 27, 25), Lagarde 1867; Bruchstücke aus den historischen Büchern des Alten Testamentes von Stern in der ZÄS 1872, 119, von Lagarde in den AGW 1879, 63; Job von Tattam 1846; die Psalmen von Tuki in der Propaganda 1744 (mit arabischer Übersetzung), koptisch nachgedruckt von der Bibelgesellschaft zu London 1826, von Ideler 1837, Schwartze 1843, Lagarde 1875, Rossi 1894 (teilweise); die Sprichwörter (Kap. 1—14) von Lagarde (Psalterii versio memphitica, 1875), vollständig von Bouriant im Recueil de travaux rel. à la philol. et à l'archéol. égypt. et assyr. 3, Paris 1882, und von Bsciai, Rom 1886; die großen Propheten von Tattam, Oxford 1852 (Baruch von Bsciai in der Propaganda 1870, von Kabis in der ZÄS 1872 bis 1874); Daniel von Bardelli 1849; die kleinen Propheten von Tattam 1836; Zacharias von Quatremère 1810 in den Not. et Extr. des Manuscr. VIII 220; das Neue Testament von Wilkins 1716, Tattam 1847—1852 (koptisch und arabisch), Horner, Oxford 1898—1905; die vier Evangelien von Tattam und Lee 1829, Schwartze 1846—1847; die Apostelgeschichte und die Apostelbriefe von Böttticher (Lagarde) 1852; Revillout, Apocryphes coptes du Nouveau Testament I, Paris 1876 (enthält auch sahidische Stücke). Sahidische Bruchstücke sind veröffentlicht von Mingarelli 1785 und 1790, Münter 1784—1786, Giorgi 1789, besonders aber von Woide im Appendix ad edit. Nov. Test. Graeci, Oxonii 1799, 2° (enthält den größten Teil des Neuen Testamentes), von Zoëga im Catalogus codicum Copticorum manu scriptorum, qui in Museo Borgiano Velitris adservantur, Romae 1810, 2° (anastatischer Neudruck Leipzig 1903) und von Lagarde in der vorhin erwähnten Psalmenausgabe S. 107 ff, von Erman in den NGW 1880, 12 401 ff, von Amélineau im Recueil de travaux etc., Paris 1886—1888 (zusammen Paris 1889), von Lemm, Leipzig 1885 und in der ZÄS 1885, 19, von Goussen (Apokalypse), Leipzig 1895; in Lagardes Aegyptiaca, Gottingae 1883 sind Weisheit, Ekklesiastikus und Psalm 101 erschienen; zusammenfassend ist Ciasca, Sacr. Bibl. fragm. Copto-Sahidica Mus. Borgiani, 2 Bde, Romae 1885—1889; 3. Bd 1904 (1909) von Balestri. — Wallis, Übersetzung des Psalters, 1898. Peters, Die sahidisch-koptische Übersetzung des Buches Ekklesiastikus, Freiburg 1898. Rahlfs, Die Berliner Handschrift des sahidischen Psalters, herausgegeben Berlin 1901. Ägyptische Urkunden aus den Kgl. Museen zu Berlin. Koptische Urkunden, 1. Bd, 5.—7. Heft, Berlin 1904 (fast ausschließlich sahidische Bibeltexte). Brooke, Pentateuchfragmente (BZ 1907, 305). Wessely, Sahidisch-griechische Psalmenfragmente, Wien 1907. Deiber, Fragmente aus Jeremias und aus den Klageliedern: RB 1908, 554. Thompson, Alttestamentliche Bruchstücke, Oxford 1908. Über eine sahidische Rezension des Engelshymnus siehe Junker im OChr 1906, 443 ff; Fragments Sahidiques du Nouveau Testament. Évangile de Saint Jean, Paris 1908. — Minder zahlreich sind die Veröffentlichungen von Texten in den andern Dialekten. Zu

nennen sind hier: Zoëga a. a. O. 145—168 (aus Codices basmurici); Maspero, Bruchstücke der kleinen Propheten: Recueil de travaux 8, 181—192 (achmimisch); Engelbreth, Fragmenta basmurico-coptica, 1811 (gibt auch den Text thebaice, memphitice); Bouriant, Fragments bachmouriques, 1888 (vgl. auch Chassinat im Bulletin de l'Institut Français d'archéologie orientale 1904); David, Fragments de l'Évangile selon St. Matthieu: RB 1910, 80 (fajumisch). Weiteres siehe bei Stern, Koptische Grammatik, Leipzig 1880, 441 ff (vollständige Übersicht bis zum Jahre 1880); Ciasca a. a. O. I 6 ff; Hyvernat in der RB 1896 und 1897 (gibt auch eine Übersicht über die Handschriften); DB 2, 935. Über die Handschriften des Neuen Testamentes vgl. Gregory, Textkritik 528 ff; Mallon, Grammaire copte, Beyrouth 1904, 331 ff.

160. Die erhaltenen koptischen Bibelübersetzungen sind sämtlich unabhängig voneinander entstanden und sehr sorgfältig aus griechischen Texten im Alten sowohl als im Neuen Testament übertragen.

Die Handschriften dieser Übersetzungen weichen auch da, wo sie den nämlichen Text enthalten, in vielen kleinen Stücken voneinander ab. Zum großen Teil sind es Schreibfehler, die von ungeschickten Abschreibern herrühren, und namentlich sind oft einzelne Worte oder Sätze übergangen. Zum Teil sind es auch Änderungen und Konjekturen, die auf häufigen Gebrauch und große Verbreitung der Bibeltexte schließen lassen. Trotzdem ist leicht zu erkennen, daß die in jedem Dialekt erhaltenen Bücher oder Bruchstücke zusammengehören und je von einem einzigen Übersetzer herstammen. Schon die oberflächlichste Untersuchung lehrt, daß sie sämtlich, auch im Alten Testament, aus dem griechischen Text übertragen sind. Jede Übersetzung gibt in ihrer Art den Wortlaut der Septuaginta samt den Zusätzen, Abkürzungen und Umstellungen wieder. So tragen namentlich die Psalmen 119—133 die Überschrift tihôdê ente ni anabaθmos; Ps 136 φa Dauid ente Jeremias; 138 pipsalmos ente Dauid ente Zaχarias khen pidjôr ebol = ψαλμὸς τῷ Δαυίδ, Ζαχαρίου ἐν τῇ διασπορᾷ; 145—148 φa Aggeos nem Zaχarias. Einzelne Übersetzungsfehler sind nur aus einem griechischen Original zu erklären: Ps 28, 1 ebol khen φmôit = ἐξ ὁδοῦ statt ἐξοδίου, Ps 64, 1 ebol khen psadji = ἐκ τοῦ λόγου statt ἐκ τοῦ λαοῦ, Os 4, 6 nuhbêui vielleicht = τεχνῶν statt τέκνων. Die Übersetzung umfaßt daher auch die deuterokanonischen Bücher und Abschnitte. Die kleineren Propheten weisen dieselbe Reihenfolge auf wie in der Septuaginta. Bei Daniel, der nach Theodotion übersetzt ist, steht unter dem Titel von einzelnen horasis, ὁράσεις, zuerst die Geschichte von Susanna, an zwölfter und an dreizehnter Stelle die Erzählung von Bel und der Schlange, an der vierzehnten aber ein apokrypher Zusatz, der die Zukunft Asiens und Afrikas mit der Weissagung Kap. 8 in Verbindung bringt (deutsche Übersetzung bei A. Schulte, Die koptische Übersetzung der vier großen Propheten, Münster 1892, 84 ff). Im Neuen Testament ist das griechische Original ebenso leicht zu erkennen. Cornill (Das Buch des Propheten Ezechiel, Leipzig 1886, 36) hat es wahrscheinlich gemacht, daß die Übersetzung wenigstens einzelner alttestamentlichen Bücher später einer durchgreifenden Korrektur nach dem masoretischen Text unterzogen worden ist. Nach einer andern Ansicht hat es auch koptisch-jüdische Übersetzungen aus dem Hebräischen gegeben. Doch sind die Untersuchungen über die koptischen Bibelübersetzungen noch nicht abgeschlossen, so daß ein endgültiges Urteil über manche Einzelfragen nicht abgegeben werden kann.

Für den koptischen Kanon des Alten Testamentes ist die Septuaginta maßgebend, obschon es nicht an einigen Schwankungen fehlt, da z. B. im Koptischen 151 Psalmen und 3 Makkabäerbücher gezählt werden. Im Neuen Testament gelten als kanonisch die üblichen 27 Bücher, die zwei Klemensbriefe und die Apostolischen Konstitutionen. Der Brief an die Hebräer steht in der bohairischen Übersetzung zwischen dem zweiten Brief an die Thessalonicher und dem ersten Brief an Timotheus, in der sahidischen zwischen dem zweiten Brief an die Korinther und dem Brief an die Galater. Die Reihenfolge der Evangelien ist meist die gewöhnliche, doch findet sich zuweilen auch die Anordnung: Johannes, Matthäus, Markus, Lukas, und zwar sowohl bohairisch als sahidisch. (Wilkins, Nov. Test. Proleg. VIII. Guidi, Il canone biblico della chiesa copta: RB 1901, 161. Gregory, Textkritik 531 534.)

Daß die einzelnen Übersetzungen selbständig angefertigt sind, lehrt die Vergleichung der mehrfach erhaltenen Texte augenscheinlich. Einerseits übersetzen sie dieselben Lesarten des Textes verschieden, wie Is 1, 5 τί ἔτι πληγῆτε, memphitisch uon nerkhot etetennacitf „eine Strafe ist's, die ihr empfanget", sahidisch auô pe pkesaś etinantf edjôtn „und welche andere Strafe soll ich euch antun", basmurisch eś cê pe pkeśeś „was gibt's für eine andere Strafe"; Lk 15, 9 ἣν ἀπώλεσα, B. etastako „die verloren ist", S. entaïsormes „die ich verloren habe", 15, 32 καὶ ἀπολωλὼς καὶ εὑρέθη, B. naftakêut pe uoh andjemf „er war verloren, und wir haben ihn wiedergefunden", S. nefsorem pe aïhe erof „er war verloren, ich habe ihn wiedergefunden"; anderseits geben sie verschiedene Lesarten wieder, wie Ps 4, 2 B. εἰσακούσεταί, S. εἰσήκουσεν, 24, 5 B. ἐν τῇ ἀληθείᾳ σου, S. ἐν τῇ ὁδῷ τῆς ἀληθείας σου, 24, 17 B. ἐπληθύνθησαν, S. ἐπλατύνθησαν, Lk 11, 11 ἄρτον, μὴ λίθον ἐπιδώσει αὐτῷ; ἢ καί B. add., S. om. — Eine übersichtliche Zusammenstellung von Proben verschiedener Dialekte siehe bei Münter, Specimen versionum Danielis copticarum nonum eius caput memphitice et sahidice exhibens, Romae 1786 (Text S. 54—81) und bei Engelbreth, Fragmenta basmurico-coptica, Havniae 1811 (basmurice, thebaice, memphitice).

Im allgemeinen sind die koptischen Übersetzungen überaus treu, aber doch nicht sklavisch, und geben den Urtext mit großer Klarheit wieder. Bemerkenswert sind die Übertragungen: Mt 6, 11 B. penôik ente rasti „unser morgiges Brot", S. penoeik et nêu „unser künftiges Brot", B. Röm 5, 12 φê et auer nobi têrou en khêtf „in dem alle gesündigt haben", 1 Kor 15, 29 endje nêetciôms edjen nirefmôut „die auf den (Gräbern der) Toten Getauften", eθbe u seerpkeciôms ehrêi edjôu „warum lassen sie sich auf ihnen taufen?" Dabei fehlt es jedoch auch hier nicht an den bei sämtlichen Übersetzungen vorkommenden Freiheiten. So wird mitunter ein Wort hinzugefügt, wie B. Dn 2, 19 (ἀπεκαλύφθη) ebol hiten picoeis „vom Herrn her", 3, 11 (τῇ εἰκόνι τῇ χρυσῇ) θêet aktahos erats „welches du aufgerichtet hast", Nah 3, 19 (τὴν ἀγγελίαν σου) eferaschi „werden sich freuen", Soph 1, 17 add. in. uoh eiehodjhedj ennibaki etcosi „ich will mächtige Städte bedrängen", Mal 1, 14 (δυνατός) φêeteuonśdjom emmof „der Kraft besitzt"; oder der Ausdruck ist nur dem Sinne nach gegeben, wie B. Dn 1, 8 ὡς οὐ μὴ ἀλισγηθῇ ἐν τῇ τραπέζῃ τοῦ βασιλέως, eśtemuôm ebolkhen titrapeza „um nicht von dem Tische zu essen", Zach 3, 2 om. καὶ ἐπιτιμήσαι κύριος ἐν σοί, Mal 2, 10 οὐχὶ πατὴρ εἷς πάντων ὑμῶν; οὐχὶ θεὸς εἷς ἔκτισεν ὑμᾶς; mê unuti enuôt an pe etentôten têru „habt ihr nicht alle einen Gott?" Jo 14, 22 Ἰούδας οὐχ ὁ Ἰσκαριώτης, S. Judas pkananitês „Judas der Kanaaniter". Auslassungen sind selten; durch Versehen sind beispiels-

weise ausgefallen Joel 1, 10 f ἐξηράνθη οἶνος, ὠλιγώθη ἔλαιον, ἐξηράνθησαν γεωργοί. θρηνεῖτε κτήματα ὑπὲρ πυροῦ καί, Hab 1, 7 καὶ τὸ λῆμμα αὐτοῦ ἐξ αὐτοῦ ἐξελεύσεται, Zach 6, 12 καὶ ὑποκάτωθεν αὐτοῦ ἀνατελεῖ, falls dies nicht alles Verstöße der Abschreiber sind. Bessere Lesarten als die heutige Septuaginta bietet der koptische Text z. B. an den Stellen Am 1, 11 μήτραν, Hab 1, 3 add. πρόσωπον (nach λαμβάνει), 3, 10 ἀπὸ ποταμῶν, Zach 9, 16 λαοῦ αὐτοῦ, Mal 2, 15 καὶ οὐκ ἄλλος ἐποίησε. — Die Beispiele über die Auslassungen und die besseren Lesarten sind entnommen aus A. Schulte, Die koptischen Übersetzungen der kleinen Propheten: QS 1894, 1895. Siehe Ders., Die koptische Übersetzung der vier großen Propheten, Münster 1892; Peters, Die sahidisch-koptische Übersetzung des Buches Ekklesiastikus; Göttsberger, Die syro-armenischen und die syro-koptischen Bibelzitate aus den Scholien des Barhebräus: ZAW 1901, 101.

161. Die koptischen Bibelübersetzungen stammen spätestens aus dem 3., wahrscheinlich schon aus dem 2. christlichen Jahrhundert.

Nach des Ägypters Zosimus Angabe (siehe J. A. Fabricius, Biblioth. graeca XII, Hamburg. 1740, 754) wäre das Alte Testament gleichzeitig mit der Übersetzung ins Griechische auch schon ins Ägyptische übertragen worden. Dies ist jedoch nicht wahrscheinlich, denn zwischen den koptischen Übersetzungen des Alten und des Neuen Testamentes findet sich sprachlich kein Unterschied, es sei denn, daß die Psalmen sich mehr von griechischen Wörtern freihalten als alle andern biblischen Stücke. Daß aber die koptischen zu den ältesten christlichen Übersetzungen gehören, ist aus Tatsachen zu erschließen. Da in Ägypten das Christentum sich sehr bald unter den niederen Klassen verbreitete und diese das Griechische weder in Unter- noch in Oberägypten erlernten, so war eine Bibelübersetzung schon frühzeitig ein Bedürfnis, dem nach Analogie der sonstigen Länder gewiß auch bald Rechnung getragen wurde. Als sich ferner auf ägyptischem Boden so viele Einsiedler und später Klosterleute in die Einsamkeit zurückzogen, bildete die tägliche Lesung und Betrachtung der Heiligen Schrift eine ihrer Hauptbeschäftigungen. Nach ihrem Bildungsstand können auch sie des Griechischen nicht kundig gewesen sein, wie der hl. Athanasius vom hl. Antonius (251—356) ausdrücklich bezeugt. Antonius aber entschloß sich, die Welt zu verlassen, als er beim Gottesdienst die Worte Mt 19, 21 offenbar ägyptisch vorlesen hörte. Ebenso macht er in seinen noch erhaltenen, zuerst ägyptisch niedergeschriebenen Briefen einen so ausgedehnten Gebrauch von der Heiligen Schrift, daß ihre Kenntnis bei ihm wie bei seinen Zeitgenossen als allgemein verbreitet angenommen werden muß. Der hl. Pachomius (288[298]—348) schreibt in seiner Regel allen Mönchen ohne Ausnahme vor, lesen zu lernen, damit sie die Heilige Schrift verstehen könnten, und doch verstand nur der kleinere Teil von ihnen Griechisch. Dies alles führt zur Überzeugung, daß die Bibel sicher im 3. Jahrhundert koptisch vorhanden war. Rechnet man hierzu noch die Zeit, deren es bedurfte, bis die Christen allgemein mit der Bibel bekannt wurden, so wird es nicht zu weit gegangen sein, wenn man das 2. Jahrhundert als Entstehungszeit für irgend eine der Übertragungen ansetzt. Über das relative Alter der einzelnen koptischen Texte ist nichts bekannt und auch schwerlich etwas Bestimmtes zu ermitteln. Hat das Christentum in Oberägypten seit Beginn des 3. Jahrhunderts Fuß gefaßt, dann ist die bohairische Übersetzung noch weiter zurückzudatieren und hat als die älteste koptische Version

zu gelten (vgl. Westcott-Hort, New Test. II 85; RB 1897, 63). — Auch in nubischer Sprache muß eine Übersetzung der Heiligen Schrift oder doch wenigstens einzelner Teile davon existiert haben (siehe Junker im OChr 1906, 437). Über eine neunubische Übersetzung der Evangelien und der Apostelgeschichte vgl. Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften, Berlin 1910, 588.

162. Die Texte, die den koptischen Übersetzungen zu Grunde liegen, sind dogmatisch in keinem Stück von dem überlieferten griechischen Text verschieden; in kritischer Hinsicht aber gehören sie zu den besten Hilfsmitteln, aus denen die ursprüngliche Gestalt des griechischen Textes zu ermitteln ist.

Sowohl im Alten als im Neuen Testament führen die koptischen Übersetzungen ihrer frühen Entstehung wegen auf uralte Originalien zurück und zeigen eine durchaus selbständige kritische Gestaltung, die aber in den verschiedenen Texten nicht immer dieselbe ist. Der bohairische Text der großen Propheten z. B. berührt sich mehrfach mit der Complutenser Polyglottenbibel; die sahidische Übersetzung des Alten Testamentes verrät ihre Abhängigkeit von der Hexapla; dem bohairischen Neuen Testament diente ein älterer Text zur Vorlage als dem sahidischen; die sahidischen Evangelien haben Verwandtschaft mit dem Codex Cantabrigiensis (D_1) und mit altlateinischen Texten. Letzteres ist auch in der bohairischen Übersetzung des Propheten Ezechiel der Fall, wo sich lateinische Worte finden. Der Text der Siebzig, den die ägyptischen Übersetzer benutzen konnten, war von vielen Entstellungen späterer Zeit noch frei, weshalb die koptischen Lesarten gegen den heutigen griechischen Text oft mit dem Hebräischen übereinstimmen (wenn an diesen Stellen nicht nachträglich der koptische Text nach dem hebräischen abgeändert ist): Ps 102, 22 enhrêi khen mai niben, בְּכָל־מְקֹמוֹת, LXX ἐν παντὶ τόπῳ, 103, 21 tukhre nôu, אֻכְלָם, LXX βρῶσιν αὐτοῖς, 117, 8 enirômi (Plur.), בָּאָדָם, LXX ἐπ' ἄνθρωπον; Nah 1, 15 nach προσθήσωσιν add. endje niparanomos = בְּלִיַּעַל Syr., Vulg.; Apg 1, 11 enunif „Nebel, Trockenheit", חֹרֶב, LXX ῥομφαίαν, Vulg. siccitatem; Mal 1, 9 nach δεηθητε αὐτοῦ add. hina entefnai nôten „daß er sich eurer erbarme", וִיחָנֵּנוּ, Vulg. ut misereatur vestri, Syr. ורחם עליך. Anderswo stehen Übersetzungen, die einen andern Sinn enthalten als der heutige Septuagintatext und doch nicht aus Mißverständnis hervorgegangen sein können, so daß dem Übersetzer eine andere Lesart vorgelegen haben muß: Dn Suf. 57 καὶ ἐκεῖναι φοβούμεναι ὡμίλουν ὑμῖν, nêenauerhoti nausadji nemôten an pe „jene, furchtsam, sprachen nicht mit euch" (ὁμιλεῖν?); Dn 2, 21 καὶ μεθιστᾷ (βασιλεῖς), fuôteb enhantôu ebol „er versetzt Berge"; Joel 1, 18 βουκόλια βοῶν, niiohi ente niesôu „Schafherden"; Hab 1, 17 ἀμφιβαλεῖ τὸ ἀμφίβληστρον αὐτοῦ, efebôś entefsêfi „er zieht sein Schwert aus der Scheide"; Soph 1, 5 κατὰ τοῦ βασιλέως αὐτοῦ, efren molox puro „beim König Moloch"; Agg 2, 13 εἰ ἁγιασθήσεται, an efecôkhem „wird es verunreinigt?" 2, 23 ἀναβάτας, nem nêethemhem hidjôu „und die Jauchzenden davor"; Mal 1, 4 ὅρια ἀνομίας, pilaos ente tianomia „das Sündenvolk"; 2, 16 17 καὶ οὐ μὴ ἐγκαταλίπητε οἱ παροξύνοντες τὸν θεὸν ἐν τοῖς λόγοις ὑμῶν, ente tenχô ensoten ennêettidjônt empicoeis khen netensadji „daß ihr von dem ablasset, was Gottes Zorn bei euren Reden hervorruft". Im Neuen Testament können als Beispiele eigentümlicher Lesungen bei der memphitischen Übersetzung dienen: Mt 9, 10 khen pêi ensimôn „im Hause des Simon",

ἐν τῇ οἰκίᾳ, 16, 28 khen pôu ente pefiôt „in der Herrlichkeit seines Vaters", ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ, 21, 16 add. khen nigraφê „in den Schriften", 25, 43 naišoni uoh empetendjempašini naiχê khen pišteko empeteni šaroi „krank war ich, und ihr habt mich nicht besucht; ich war im Gefängnis, ihr seid nicht zu mir gekommen", ἀσθενὴς καὶ ἐν φυλακῇ καὶ οὐκ ἐπεσκέψασθέ με, 27, 16 add. eusoni pe „der ein Räuber war"; Lk 9, 20 entok piχristos φti „du bist Christus, Gott" (siehe auch Wilkins, Nov. Test. Proleg.). Der sahidischen Übersetzung eigentümlich ist z. B. Jo 6, 33 poeik gar pe pšêre em pnute pet nêu epesêt ebol hen tpe „dieses Brod ist der Sohn Gottes, der vom Himmel herabgestiegen ist", 7, 11 hem perpe „im Tempel", 7, 26 en arχôn auô en arχeiereus „die Vorsteher und die Hohenpriester", 10, 7 dje anok pšôs en nesou „ich bin der Hirt der Schafe", 10, 31 djekas evenudje erof „um auf ihn zu werfen". Beispiele von Lesarten, welche die sahidische Übersetzung nur mit dem Kodex D gemein hat, sind: Lk 8, 43 taï empe laav eścemcom e talcos, ἣν οὐδὲ εἷς ἴσχυεν θεραπεῦσαι, 9, 37 empeïhou nuôt „am nämlichen Tage", διὰ τῆς ἡμέρας, 13, 27 dje en tisoun emmôten an „ich kenne euch nicht", οὐδέποτε εἶδον ὑμᾶς, 22, 24 nim emmou pe penoc, τίς ἂν εἴη μείζων; Jo 7, 52 hothet ennegraφê, ἐραύνησον τὰς γραφάς, 11, 33 afśtorter hem pe pneuma enθe ennet oot, ἐταράχθη τῷ πνεύματι ὡς ἐμβριμούμενος. Außerdem sind noch bemerkenswert: Mt 6, 13 doxol. B. om., S. dje-tôk-te tcom men pamahte śaeneh eneneh. hamên „denn dein ist die Kraft und die Macht in Ewigkeit. Amen", 19, 17 B. eθbeu kśini emmoi eθbe piagaθon uai pe piagaθos φti, τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ; εἷς ἐστιν ὁ ἀγαθός, S. ahrok kmute ubêi (eroi) dje pagaθos. men agaθos en sa ua pnute, τί με λέγεις (τὸν) ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεός; Mk 1, 1 B. pšêri em φti, υἱοῦ θεοῦ; Lk 24, 51 B. uoh nauôli emmof pe epśoi etφe, καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν; Jo 5, 1 B. pśai, S. pśa, ἡ ἑορτή, 5, 4 B. add., S. om.; Apg 20, 28 B. ente picoeis, S. empedjoeis, τοῦ κυρίου; Röm 12, 13 B. eniχria, χρείαις; 1 Kor 15, 51 B. tennaenkot men têru an senaśobten de têru, πάντες μὲν οὐ κοιμηθησόμεθα etc.; 1 Thess 2, 7 B. enalu, νήπιοι; 1 Tim 3, 16 B. φêetafuonhf, ὃς ἐφάνη; 1 Petr 2, 3 B. uχristos, Χριστός; 1 Jo 5, 7 B. S. om.

Die Zitate aus den Psalmen in § 160 und § 162 sind gegeben nach Lagarde, Psalterii versio memphitica, die aus den prophetischen Büchern nach den Ausgaben von Tattam, aus dem bohairischen Neuen Testament nach der Ausgabe von Horner, die sahidischen Texte nach Ciasca-Balestri (außer Mt 6, 13, wofür der Text der Grammatik von Steindorff entnommen ist, und den Stellen Lk 11, 11; Jo 5, 1; 11, 33; Apg 20, 28, die bei Balestri fehlen und nach der Ausgabe von Woide zitiert sind). Weitere kritische Angaben siehe in den vorhin erwähnten Arbeiten von A. Schulte; zur Übereinstimmung zwischen der sahidischen Übersetzung und dem Kodex D_1 vgl. Münter, Commentatio de indole versionis Novi Testamenti sahidicae, Havniae 1789, 10 ff; über die koptischen Bibelübersetzungen überhaupt siehe DB 2, 931.

163. Nach alldem dienen die koptischen Übersetzungen auch ihrerseits zum Beweise, daß die Heilige Schrift in ihrem Bestand unangetastet überliefert worden ist.

Nach Alter und Beschaffenheit verdienen die koptischen Übersetzungen ganz besondere Beachtung, zumal da die koptische Sprache wegen ihres einfachen,

durchsichtigen Baues der Erlernung so wenig Schwierigkeiten entgegengesetzt, und weil für ihr Studium so bequeme Hilfsmittel vorhanden sind. Um so mehr ist es daher zu beklagen, daß die koptischen Bibeltexte lange wohl zum Studium der Hieroglyphen benutzt, fast gar nicht aber zu theologischen Zwecken untersucht wurden. Erst in neuerer Zeit hat sich hier eine Wandlung zum Besseren vollzogen. — Sprachwissenschaftliche Hilfsmittel für das Koptische sind Abel, Koptische Untersuchungen, Berlin 1878; Stern, Koptische Grammatik, Leipzig 1880; Steindorff, Koptische Grammatik[2], Berlin 1904; Mallon, Grammaire copte[2], Beyrouth 1907; Leipoldt, Geschichte der koptischen Literatur: Geschichte der christlichen Literaturen des Orients, Leipzig 1907, 131 ff.

7. Die äthiopische Übersetzung.

164. In dem südlich von Ägypten gelegenen Lande bewahrt die monophysitische Kirche von jeher die Heilige Schrift in einer Übersetzung, die gewöhnlich die äthiopische genannt wird.

Im heutigen Abessinien, das in der Bibel unter dem Namen Cusch (LXX Αἰθιοπία, Αἰθίοπες) oder Saba (סבא) erscheint (auch Meroë und Nubien gehören dazu), bestand seit dem 2. Jahrhundert v. Chr. bis zum Vordringen des Islam das axumitische Reich, dessen weite Ausdehnung und große Macht noch heute zahlreiche Inschriften bezeugen. Seine Bewohner erhielten um 320 durch Frumentius und Adesius das Christentum, das im 5. Jahrhundert bereits das ganze Land beherrschte. Mit dem 6. Jahrhundert gewann der Monophysitismus die Oberhand, der noch bis heute dort fortlebt und die ganze geistige Bildung des Volkes ertötet. Die zuweilen vorgetragene Ansicht, die vollständige Christianisierung des Landes sei Monophysiten aus dem Ende des 5. Jahrhunderts zuzuschreiben, so daß der größere Teil des Landes von Anfang an dem Monophysitismus gehuldigt hätte, beruht auf Irrtum, und richtig ist, daß dem Monophysitismus in Abessinien das richtige Glaubensbekenntnis vorherging. — Eine allgemeine Orientierung über Abessinien bietet Münzenberger-Spillmann, Abessinien, Freiburg 1892. Das Buch stützt sich zum Teil auf die grundlegenden Werke von Ludolf: Historia aethiopica, Francofurti ad M. 1681, und Ad historiam aethiopicam Commentarius, ebd. 1691 (dazu noch zwei Nachträge aus dem Jahre 1663 f).

In Abessinien herrschten früher, wie auch jetzt, entsprechend der Verschiedenheit seiner Bewohner mehrere Sprachen, von denen die semitischen Dialekte die größere Bedeutung erlangt haben. Der Dialekt des axumitischen Reiches wird in Europa als äthiopische Sprache bezeichnet, in seiner Heimat selbst aber Geez genannt. Geez (געז) bedeutet a) Wanderung; b) Wanderer, d. i. diejenigen, die (aus Südarabien) eingewandert und daher frei sind, d. h. das semitische Volk Abessiniens (im Gegensatz zu den chamitischen Stämmen der Agau und der Galla in Abessinien); c) das Land und d) die Sprache der Abessinier. Die Bezeichnung Geez paßt jedoch nur auf den Dialekt im nördlichen Teil des Landes, in der Provinz Tigre. In diesem Idiom, das zu den südarabischen Dialekten eng verwandt ist, leben viele ursemitische Formen fort, die für Formen anderer semitischen Sprachen zur Erklärung dienen können; so die Affixa des Verbums ka, ki, kĕmmu, kĕn neben den Pronomina separata anta, anti, antĕmmu, antĕn für die zweite Person, ku, na für die erste Person. Der Wortschatz im Äthiopischen ist fast ganz

semitisch; nur einiges ist aus nichtsemitischen Sprachen eingedrungen, und zwar von den chamitischen Agau und Galla in Abessinien, die ihre eigene Sprache haben; die Satzbildung ist weiter entwickelt und geschmeidiger als in irgend einer andern verwandten Sprache. Die Schrift, die durch eine lange Zwischenreihe aus dem ursemitischen Alphabet stammt, hat das Eigentümliche, daß sie von links nach rechts gerichtet ist; sie besteht aus Konsonantenzeichen, mit denen die Vokalzeichen direkt zu einem Bilde verbunden werden, so daß sie eine Art von Silbenschrift darstellt. Die Geezsprache ist ungefähr seit dem 13. Jahrhundert keine lebende Sprache mehr, ist aber als tote Sprache die Sprache der Liturgie geblieben. Im nördlichen Teil des ehemaligen axumitischen Reiches herrscht seitdem das Tigray oder Tigriña, das von der Geezsprache abstammt. Ein anderer Dialekt im Norden des Landes ist das Tigre, das noch altertümlicher ist als das Tigriña, aber nicht vom Geez herstammt, sondern von einem dem Geez verwandten Dialekt. Im Süden des Landes, in den Provinzen Amhara und Schoa, herrscht seit alten Zeiten der amharische Dialekt (das Amarina).

In der Geezsprache ist eine große Literatur meist erbaulichen und geschichtlichen Inhalts vorhanden, die im Lande selbst bis heute nur durch Abschreiben vervielfältigt wird. Eine große Zahl äthiopischer Handschriften ist durch wissenschaftlich gebildete Reisende und Missionäre in die europäischen Bibliotheken gekommen; namentlich bewahren die Vatikanische Bibliothek, die Nationalbibliothek zu Paris, die Bibliothek des französischen Forschungsreisenden Antoine d'Abbadie († 1897), ferner die Universitätsbibliothek zu Tübingen und die Stadtbibliothek zu Frankfurt a. M. eine ziemliche Anzahl. Den größten Reichtum davon besitzt aber das Britische Museum zu London als Beute aus dem Kriege zwischen England und Abessinien, der mit der Eroberung der Festung Magdala durch die Engländer im Jahre 1868 beendet wurde. — Vgl. Dillmann, Catal. cod. manuscr. orient. qui in Museo Britannico asservantur III, London 1847; Derſ., Catal. cod. manuscr. aethiopicorum Bibl. Bodlej., Oxon. 1848; Antoine d'Abbadie, Catalogue raisonné de manuscrits éthiopiens, Paris 1859; Wright, Catal. of the Ethiopic manuscripts in the British Museum acquired since the year 1847, London 1877; [Zotenberg,] Catal. des manuscrits orientaux de la Bibl. Nation., 3e Série, Paris 1877; Dillmann, Die Handschriftenverzeichnisse der Kgl. Bibliothek zu Berlin. III: Abessinische Handschriften, Berlin 1878; Goldschmidt, Die abessinischen Handschriften der Stadtbibliothek zu Frankfurt a. M., Berlin 1897; Die abessinischen Handschriften zu Upsala: ZDGM 1899, 508; Die Handschriften der abessinischen Klöster in Jerusalem (siehe ZA 1902, 104). Bei Zotenberg (n. 3) ist eine datierte Handschrift des Oktateuchs aus dem 13. Jahrhundert beschrieben. Die älteste datierte Handschrift des Britischen Museums stammt nach Wright aus der Zeit zwischen 1400 und 1434; die Zeit der nicht datierten Handschriften läßt sich nach den Faksimiles seines Katalogs ungefähr bestimmen. Trotz der Dauerhaftigkeit des abessinischen Pergaments ist bis jetzt noch keine im Sinne der syrischen und selbst der arabischen Kodizes alte Handschrift bekannt geworden. Die Aufschrift Xe siècle, die zwei Bibelhandschriften des Britischen Museums tragen, nennt Dillmann fictitia (Catal. n. 2 9).

Die erste Kenntnis des Äthiopischen erhielt das Abendland 1513 zunächst unter dem Namen des Chaldäischen durch den Kölner Stiftspropst Potken, der es in Rom von einigen Abessiniern erlernt hatte und dort die ersten äthiopischen Typen auf seine Kosten schneiden ließ. Der eigentliche Lehrer des

Äthiopischen für Europa ward mehr als ein Jahrhundert später der kurpfälzische Schatzmeister Hiob Ludolf zu Frankfurt, der seine Kenntnis von dem gelehrten abessinischen Priester Abba Gregor erworben hatte und Grammatik und Lexikon der Sprache verfaßt hat; seine Leistungen sind erst in der letzten Zeit durch Dillmann überboten worden.

Von der äthiopischen Bibelübersetzung befinden sich in Europa ziemlich viele Handschriften; wenige davon, vielleicht nur zwei, reichen bis ins 13. Jahrhundert hinauf, die meisten nicht einmal ins 14., manche stammen sogar erst aus dem 19. Jahrhundert. Herausgegeben ist außer einzelnen kleinen Stücken aus dem Alten Testament der Psalter nebst dem Hohenlied 1513 und 1518 von Potken, wiederholt 1657 in der Londoner Polyglotte, 1701 von Ludolf, wiederholt 1815 von der Londoner Bibelgesellschaft, mit dem amharischen Psalter Basel 1872; das Hohelied 1656, Ruth 1660, Sophonias 1660 zu Leiden von Nissel; Joel 1661, Jonas 1660, Malachias 1661 von Peträus ebenfalls zu Leiden; der Jakobusbrief, die drei Johannesbriefe, der Brief des Judas 1654 ebd. von Nissel und Peträus; Jonas von Staudacher, Frankfurt a. M. 1706, von Wright, London 1857; Abdias, Halle 1892, Malachias, Klagelieder, ebd. 1893, Isaias von Bachmann, Berlin 1893, Zacharias von Kramer 1898, Job von Pereira 1907. Das Neue Testament ward zuerst zu Rom 1548 von einem gebornen Abessinier, Tasfa-Sejon oder Fr. Petrus, sehr fehlerhaft herausgegeben, wobei die Apostelgeschichte wegen Lücken der Handschrift nach der Vulgata ergänzt wurde (Guidi, La prima stampa del N. T. in etiopico, Roma 1886). Diese Ausgabe wurde in der Londoner Polyglotte 1657 wiederholt. Eine nach Handschriften verbesserte Ausgabe veranstaltete Pell Platt 1830 (die Evangelien 1826) für die Londoner Bibelgesellschaft, von Prätorius durchgesehen (das ganze Neue Testament), Leipzig 1899; Evangelien und Apostelgeschichte, Rom 1907 (Propaganda). Den Anfang zu einer kritischen Edition der gesamten Bibel hat Dillmann gemacht, der 1853 den Oktateuch (Pentateuch, Josue, Richter, Ruth), 1861 und 1871 die vier Königsbücher, 1894 die Apokryphen (Baruch, den Jeremiasbrief, Tobias, Judith, Ekklesiastikus, Weisheit, 4 Esdr, 3 Esdr) veröffentlichte. Kritisch sind auch die vorhin erwähnten Ausgaben von Bachmann. Ebenfalls eine kritische Ausgabe der äthiopischen Bibel hat Heider in Aussicht gestellt (Die äthiopische Bibelübersetzung. Ihre Herkunft, Art, Geschichte und ihr Wert für die alt- und neutestamentliche Wissenschaft. Als Prolegomena zu einer kritischen Ausgabe der äthiopischen Bibel, Kirchhain bzw. Halle a. S. 1902). Den Anfang einer kritischen Ausgabe des Oktateuchs machte Boyd, erste Lieferung 1909 (Littmann, Bibliotheca Abessinica III). Der äthiopische Text Joels steht, von Dillmann bearbeitet, bei Merx, Die Prophetie des Joel, Halle 1879; Mt 1—10 von Hackspill in der ZA 1896, 367; vgl. ebd. 117.

Der äthiopische Kanon des Alten Testamentes umfaßt jene Bücher, welche die Septuaginta enthält, also auch das dritte Buch Esdras (in der Septuaginta das erste Buch Esdras), ferner das vierte Buch Esdras, das Buch der Jubiläen und das Buch Henoch; dagegen fehlten ursprünglich die Bücher Esdras und Nehemias, sind aber später hinzugefügt worden. Die Makkabäerbücher fehlen; die Schrift, welche unter diesem Namen zuweilen als Anhang zum Alten Testament erscheint, ist eine späte Legende vom Martertod dreier Juden und hat mit den Büchern der Makkabäer nichts gemein. Der alttestamentliche Kanon scheint anfänglich in zwei Teile zerlegt gewesen zu sein, in 8 Gesetzbücher (Pentateuch, Josue, Richter, Ruth) und 39 Bücher der Pro-

pheten (d. h. alle andern Bücher, einschließlich des Buches der Jubiläen, des Buches Henoch, des dritten und vierten Buches Esdras und drei Bücher der Makkabäer, nach äthiopischer Auffassung). Später erscheint das Alte Testament gewöhnlich in vier Klassen geteilt: ארת Gesetz, נגשת Könige, סלמן Salomo, נבית Propheten. Die erste Abteilung bildet den sog. Oktateuch, d. i. die fünf Bücher Moses' nebst Josue, Richter (מספנת Herzöge), Ruth; die zweite umfaßt die vier Bücher der Könige, die Paralipomena (חצצן inferiores sc. libri), die Bücher Esdras, Tobias, Judith, Esther, Job, Psalmen; zur dritten gehören die Sprichwörter, der Prediger, das Hohelied, Weisheit, Sirach; die vierte endlich wird in die größeren Propheten: Isaias, Jeremias mit den Klageliedern, Baruch, Ezechiel, Daniel, und in die kleineren: Osee bis Malachias, eingeteilt.

Die Zweifel über die Antilegomena des Neuen Testamentes sind unbekannt, so daß alle 27 Schriften des Neuen Testamentes als kanonisch gelten. Außerdem wurde dazu gerechnet das Buch Synodus, d. h. die Apostolischen Konstitutionen, an deren Stelle ursprünglich vielleicht die äthiopische Didaskalia (d. h. Buch 1—7 von den Apostolischen Konstitutionen) und das Testament des Herrn standen. Auch die (beiden) Klemensbriefe sind stellenweise als kanonisch gezählt worden. (Zwischen dem koptischen Kanon und dem äthiopischen besteht ein innerer Zusammenhang.) Später wird das Neue Testament wie das Alte in vier Abteilungen zerlegt: 1. ונגל die vier Evangelien, 2. גבר Taten (der Apostel), 3. פולס Paulus (vierzehn Briefe), 4. חורי Apostolus, die katholischen Briefe nebst der ראי ליחנע אבקלמסס visio Ioannis Abukalamsis, wie die Apokalypse aus Mißverständnis genannt wird. Die Verseinteilung ist in den gedruckten Texten aus der Vulgata herübergenommen. Unsere Kapiteleinteilung ist den Handschriften fremd; hier ist der Text zum Behufe der liturgischen Lesungen selbständig eingeteilt, z. B. Gn I: 1, 1—19; II: 1, 20—26; III: 1, 27 bis 2, 19; IV: 2, 20 bis 5, 2 uff. Im Neuen Testament sind diese Lesestücke mit besondern Titeln versehen, wie Mt 8, 1 באנת זלמץ vom Aussätzigen, 8, 5 באנת ולד מספן vom Sohne (sic) des Offiziers, 8, 14 באנת חמת פטרס von der Schwiegermutter Petri, 8, 16 באנת אל חיו אמבזח דו von denjenigen, die von vielen Krankheiten genasen, 8, 19 באנת זכלא איתלו darüber, daß er (jemand) verhinderte, ihm zu folgen, 8, 23 באנת זגשץ בחר darüber, daß er das Meer anfuhr, 8, 28 באנת אל אגננת von den Besessenen. (Ludolf, Hist. aeth. 3, 4. Guidi in der RB 1901, 161. Derſ. in der ZDMG 1901, 495. Baumstark im OChr 1905, 162. Über die Makkabäerbücher siehe ZAW 1908, 63. Die Texteseinteilung behandelt Dillmann: Vet. Test. aeth. I 160 ff.)

165. Der Wortlaut der äthiopischen Übersetzung ist wegen langen Gebrauchs und oftmaliger Vervielfältigung sehr entstellt. Gleichwohl läßt sich seine ursprüngliche Form mit ausreichender Sicherheit erkennen, um feststellen zu können, daß die Übertragung mit Sorgfalt und Geschick aus griechischen Texten sowohl im Alten als im Neuen Testament geschehen ist.

Die von der äthiopischen Übersetzung bekannt gewordenen Handschriften weichen so vielfach voneinander ab, daß man auch schon an eine Mehrzahl von Übersetzungen gedacht hat. Indes hat die kritische Untersuchung die Quellen dieser Verschiedenheit hinreichend aufgedeckt und das Vorhandensein einer einzigen

offiziellen Übersetzung bei den Abessiniern sichergestellt. Der Text dieser Version hat jedoch mannigfache Änderungen erlitten, und demgemäß zerfallen die äthiopischen Bibelhandschriften des Alten Testamentes in drei Gruppen. Die erste Gruppe enthält jene Handschriften, in denen sich die ursprüngliche Textgestalt, die nach der Septuaginta gearbeitet ist, im wesentlichen erhalten hat. Die zweite Gruppe stellt eine Überarbeitung des äthiopischen Textes nach später kursierenden Septuagintahandschriften und nach einem äthiopischen Sprachgebrauch dar. Die dritte Gruppe umfaßt die Handschriften, die nach dem masoretischen Text überarbeitet sind; sie waren nur in gelehrten Kreisen bekannt und sind nicht in kirchlichen Gebrauch gekommen. Je häufiger nun die einzelnen Bücher der Heiligen Schrift gebraucht wurden, desto mehr Änderungen haben sie erfahren. So stellt der Text des Neuen Testamentes in der römischen Ausgabe fast eine Paraphrase dar und weicht von dem Plattschen Text außerordentlich ab, während das Buch der Richter in den Handschriften keine wesentliche Verschiedenheit zeigt. Demnach waren schon die Exemplare, woraus die ältesten vorhandenen Handschriften kopiert sind, sehr entstellt, mitunter auch lückenhaft, und die Abschreiber haben die ihnen vorliegenden Fehler oft unrichtig verbessert, die Lücken aber durch eigene Übersetzung ausgefüllt. Ein Beispiel davon ist der Abschnitt Ex 14, 29 bis 31, 7, der in den Handschriften von einem viel späteren Übersetzer herrührt als das übrige Buch und der ganze Pentateuch überhaupt. Dabei waren die Abschreiber oft der Schriftsprache nicht hinreichend mächtig und haben deswegen unzählige Schreibfehler in die Texte gebracht. Das Buch Baruch mit dem Briefe des Jeremias ist stark verkürzt, was wohl auf den äthiopischen Übersetzer zurückzuführen ist. Der Prolog zum Buche Ekklesiastikus fehlt.

Der Ursprung aus einem griechischen Original ist beim Alten wie beim Neuen Testament leicht zu erkennen. Im Alten Testament sind die griechischen Namen für Tiere, Pflanzen u. dgl. Lv 11, Dt 14 wörtlich beibehalten, z. B. Lv 11, 5 דספדה δασύποδα, 11, 17 קטרקטן καταράκτην, 11, 19 ארדיון ἀρωδιόν; dagegen sind die bei den Siebzig unübersetzt gebliebenen Formen buchstäblich herübergenommen, wie Gn 28, 13 סבק σαβέκ, 4 Kg 12, 7 בדק βεδέκ, Richt 5, 16 מספטם μοσφαδαΐμ. Im Neuen Testament zeigen das nämliche besonders die Mißgriffe, die der Übersetzer bei Lesung seines Originals begangen hat: Mt 4, 13 ἐν ὁρίοις, וסת אדבר „auf den Bergen" = ἐν ὄρεσι, Apg 3, 20 τὸν προκεχειρισμένον, זאקדם קבא „den er vorausgesalbt hat" = τὸν προκεχρισμένον, 20, 15 κατηντήσαμεν ἀντικρὺς Χίου, ובצחן אנטקרסכיו „wir kamen nach Antikres Chiu", 1 Kor 12, 28 καὶ οὓς μὲν ἔθετο θεός, ווהב אגזאבחר אזן „es setzte Gott ein Ohr" = οὖς (so die römische Ausgabe, Pell Platt ולאלס שמם אגזאבחר οὓς μέν); ebenso Gn 37, 24 κενός, חדס = καινός, Ps 31, 22 ἐν πόλει περιοχῆς, בכזח מנדבי „wegen der Menge meiner Bedrängnis" = ἐν πολλῷ etc.

Die Übersetzung ist ganz treu und sorgfältig und schließt sich dem Griechischen bis auf die Wortstellung an; doch ist viel mehr dem Sinne als der Buchstabenform Rechnung getragen. Bemerkenswerte Übertragungen sind: Mt 1, 19 ויספס פחרה „Joseph aber, ihr Bräutigam", 6, 11 ססין זלל עלתן cibum nostrum singulorum dierum, 28, 1 וסרך סנבת לצבח אחד „am Abend des Sabbats, als der erste Wochentag anbrach", Mk 14, 3 זנרד קדו „der echtesten Narde" = νάρδου μετὰ πίστεως κατασκευασθείσης, Röm 5, 13 יתחלקת חטאת לעל כל „denn die Sünde war allen angerechnet", 1 Kor 7, 31 ואלן יבלעו כם זאיבלעו ואלן יסתיו כם זאיסתיו „und die, welche essen, als äßen sie nicht, und die, welche trinken, als tränken sie nicht". In einzelnen Stücken

hat der Übersetzer mit richtigem Gefühl die einheimischen Anschauungen für die griechischen gewählt; so steht in der Genesis überall für ἀργύριον ורק „Gold" als Bezeichnung des Geldes; Gn 14, 16 אבקל „Maulesel" statt τὴν ἵππον, 18, 8 נעד „Honig" statt γάλα, 37, 28 דנר (δηνάριον) statt χρυσοῦς, 41, 43 פרס „Pferd" statt ἅρμα, Mk 1, 6 מער צרן „Honig der (abessinischen) Erdbiene" statt μέλι ἄγριον. Bei solchem Streben, dem Sinne gerecht zu werden, ist die Übersetzung hauptsächlich charakterisiert durch Abkürzung und Weglassung aller überflüssig scheinenden Wörter. So sind z. B. übergangen Gn 1, 6 καὶ ὕδατος, 1, 20 τὸ στερέωμα, 1, 24 τετράποδα, 1, 27 ἐποίησεν αὐτόν, 2, 2 ὧν ἐποίησε, 2, 15 16 18 κύριος, 2, 23 νῦν, 2, 25 οἱ δύο. Daneben haben, wenn schon selten, auch die besten Texte erklärende Zusätze, z. B. Ps 55, 14 ולאעיניתין אמאנבע „und (du rettest) meine Augen vor den Tränen", Apg 28, 11 nach Διοσκούροις נתית זראת אמלך „das ist der Gott der Schiffer". Im Alten Testament finden sich außerdem eine Menge Zusätze, die auf den Zustand der Septuaginta im 3. und 4. Jahrhundert zurückzuführen sind. Mißverständnisse sind öfters deswegen entstanden, weil der griechische Text mit Unzialbuchstaben ohne Worttrennung und ohne Spiritus geschrieben war, daher Gn 15, 4 כלא ἄλλος statt ἀλλ' ὅς, Jos 11, 21 לאל וסט אקם τοὺς ἐν Ἀκίμ statt τοὺς Ἐνακείμ, Mt 5, 18 יוט אנת אחת קרצת ἰῶτα, ἢ μία κερέα. Hie und da finden sich aber auch Fehler in der Auffassung des richtig gelesenen Textes, z. B. Gn 4, 5 καὶ συνέπεσε τῷ προσώπῳ αὐτοῦ, וודק בגצו „und er fiel auf sein Angesicht" (wenn hier nicht ein Schreibfehler vorliegt, so daß mit Prätorius zu lesen wäre גצו), 25, 29 ἥψησε δὲ Ἰακὼβ ἔψημα, ואבסלת לת ליעקב ולד תבסל „und sie hatte Jakob, ihrem Sohne, ein Gericht gekocht". — Beispiele mancherlei Art geben Bachmann a. a. O., Hackspill a. a. O. 142 ff, Heider a. a. O. Vgl. ferner Cornill, Prophet Ezechiel 36 ff; Guidi, Le traduzioni degli evangelii in arabo e in etiopico, Roma 1888 (Separatausgabe aus den Abhandlungen der Reale Accademia dei lincei 1888); ZA 1895, 236; LR 1898, Nr 2; REP 3, 87; DB 2, 2020; Euringer, Die Auffassung des Hohenliedes bei den Abessiniern, Leipzig 1900.

166. Die äthiopische Übersetzung ist seit dem 4. Jahrhundert bei Ausbreitung des Christentums in Abessinien von verschiedenen christlichen Übersetzern angefertigt worden.

Als Verfasser ihrer Übersetzung geben die Abessinier selbst gewöhnlich Abu Salama, zuweilen auch die „neun Heiligen" an. Abu Salama ist kein anderer als der hl. Frumentius, der den Abessiniern das Christentum verkündigt hat; unter den „neun Heiligen" aber sind seine Gehilfen und Nachfolger zu verstehen. Nach der wiederholt betonten Analogie in der ältesten Kirche erscheint es durchaus glaublich, daß der Apostel Abessiniens auch für Verbreitung wenigstens des Neuen Testamentes gesorgt hat. Nur bei einem Nichtgriechen, wie dem Phönizier Frumentius, sind die in § 165 erwähnten Verstöße erklärlich. Daß aber der hl. Frumentius die ganze Bibel ohne Ausnahme übertragen habe, ist schon deswegen nicht wahrscheinlich, weil er sich mit seinem Reisegefährten Adesius ins Missionswerk teilte. Auch zeigen die einzelnen Bücher, namentlich bei Übertragung seltener Wörter, keine Gleichförmigkeit, wie sie bei ein und demselben Übersetzer anzunehmen sein würde. Im 5. Jahrhundert war das Christentum in Abessinien bereits fest gegründet, und wenn auch gegen Ende desselben der König Tazena noch Heide gewesen sein sollte, so lautet doch der Bericht des Kirchenschriftstellers Rufin († 410) über die Verbreitung des

Christentums im 4. Jahrhundert so bestimmt und erscheint so glaubwürdig, daß ein Zweifel daran nicht berechtigt ist. Daraus folgt, daß die Übersetzung der Bibel schon im 5. Jahrhundert begonnen haben muß; denn wie bei andern Völkern, so wird auch bei den Abessiniern die Übertragung der Heiligen Schrift in ihren Hauptteilen dem Anfang des Christentums nicht ferngelegen sein, und es gilt auch hier der Satz Ludolfs: Cultus sacer inter gentes rarissime sine libris est. Wenn sodann aus dem Umstand, daß christlich-religiöse Begriffe in der äthiopischen Übersetzung durch syrische Ausdrücke bezeichnet sind, der Schluß gezogen worden ist, zwischen der Einführung dieser Begriffe in die kirchliche Sprache und der Übersetzung der Bibel aus dem Griechischen liege eine geraume Zeit, so ist dies nicht berechtigt; denn Frumentius und Ädesius waren Phönizier, und deshalb ist bei ihnen die Kenntnis der syrischen Bibel und damit die Herübernahme syrischer Wörter zur Bezeichnung von christlichen Begriffen vorauszusetzen; war damit aber der Anfang gemacht, so werden auch die Fortsetzer der Übersetzung sich daran gehalten haben. Unter diesen Umständen darf den Worten des hl. Johannes Chrysostomus: Ἀλλὰ καὶ Σύροι καὶ Αἰγύπτιοι . . . καὶ Αἰθίοπες . . . εἰς τὴν αὐτῶν μεταβαλόντες γλῶτταν τὰ παρὰ τούτου δόγματα εἰσαχθέντα ἔμαθον (Hom. in ev. Io. 2, 2: *M.* 59, 32) historische Bedeutung zugesprochen werden. — Lagarde hat geäußert, es spreche viel dafür, daß die äthiopische Bibelübersetzung nicht aus dem Griechischen, sondern aus dem Arabischen oder Ägyptischen geflossen sei, und zwar nach dem 14. Jahrhundert; doch findet seine Ansicht keine Verteidiger mehr. Hackspill hat zu beweisen gesucht, daß der äthiopische Evangelientext ungefähr um 500 n. Chr. aus der syro-okzidentalen Rezension des griechischen Textes übertragen worden sei, in den Handschriften aber durch manche aus koptischen und syrischen Übersetzungen hergenommene Lesarten verändert vorliege. Gegen die Entstehung der äthiopischen Evangelien um das Jahr 500 spricht die Verkündigung des Evangeliums in Abessinien im 4. Jahrhundert. (Lagarde, Ankündigung einer neuen Ausgabe der griechischen Übersetzung des Alten Testamentes 28. Hackspill in der ZA 1896, 117.)

167. Der Text, welcher der äthiopischen Übersetzung zu Grunde liegt, ist dogmatisch mit den überlieferten griechischen Texten identisch; in kritischer Hinsicht hat er zwar viele Eigentümlichkeiten, doch können diese im Bestand der Überlieferung keine wesentliche Änderung bedingen.

Wie wenig die Übersetzungsweise der äthiopischen Bibel den biblischen Inhalt berührt, läßt sich aus den § 165 angeführten Beispielen entnehmen. Über die Beschaffenheit der griechischen Vorlage der äthiopischen Bibel herrscht noch keine Klarheit; auch ist noch nicht festgestellt, ob für das Alte Testament die Rezension von Hesychius oder von Lucian benutzt wurde. Die älteste Handschrift der vier Bücher der Könige (Cod. Vat.-Borg.) stammt mindestens aus dem 14. Jahrhundert; ihr Text ist mit dem Codex Vaticanus (B) verwandt; ebenso verhält es sich mit dem Psalter in der äthiopischen Bibel. Liegt dem Alten Testament zum Teil die Lucianische Rezension zu Grunde, dann könnte man annehmen, daß ein antiochenischer Text auch die Grundlage wenigstens eines Teiles des äthiopischen Neuen Testamentes bildet. Im Alten Testament stimmt die äthiopische Bibel nicht selten mit dem masoretischen Text gegen die Septuaginta überein, so Gn 3, 9 om. Ἀδάμ, 4, 13 om. τὸν θεόν, 10, 24 om. τὸν

Καϊνᾶν καὶ Καϊνᾶν ἐγέννησε, 10, 26 ולסלח Σαλέφ, 13, 17 om. καὶ τῷ σπέρματί σου εἰς τὸν αἰῶνα, 31, 44 om. εἶπε δὲ αὐτῷ· Ἰδοὺ οὐθείς etc., Jos 7, 1 ff אכן Ἀχάν, Ps 32, 17 חסו ψεῦδος = שֶׁקֶר statt ψευδής, 55, 4 ופרהכ = אֵירָא statt φοβηθήσονται. Dieses Sachverhältnis ist am einfachsten daraus zu erklären, daß auch die Bibelexemplare, die dem kirchlichen Gebrauch dienten, von der Beeinflussung durch die hebräische Bibel oder durch Texte, die nach ihr verändert waren, nicht frei blieben. Die Quelle dieses Einflusses wird bei den Falascha zu suchen sein, den Bekennern des jüdischen Glaubens in Abessinien. Klassische Stellen für die Kritik sind im Neuen Testament: Mt 6, 13 add. doxol., 19, 17 מנת תסאלך באנת חר τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ, Mk 1, 1 ולד אגזאבחר υἱοῦ τοῦ κυρίου, Lk 2, 14 שמרת εὐδοκία, 24, 51 add. ועלג סמי, et ascendit in coelum, καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν, Jo 5, 4 add. Apg 20, 28 לכרסתס Χριστοῦ, Röm 12, 13 לגבר χρείαις, 1 Kor 15, 51 אך כלך זנמות οὐ πάντες κοιμηθησόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα, 1 Thess 2, 7 ורבחת כלך נתולט ὡς νήπιοι, 1 Tim 3, 16 זכו זאסתראו ὃς ἐφανερώθη, 1 Petr 2, 3 כם חצנת ὅτι χρηστός, 1 Jo 5, 7 om.

Über die textkritischen Fragen vgl. Dorn, De Psalterio aethiopico commentatio, Lipsiae 1825; Dillmann in der Pars posterior seiner äthiopischen Bibel I und II, 1 u. 2; Zotenberg, Catalogue n. 6 7; Reckendorf, Über den Wert der altäthiopischen Pentateuchübersetzung für die Rekonstruktion der Septuaginta, Gießen 1886; ZA 1902, 296; Littmann, Bibliotheca Abessinica II, Leyden 1905; ferner die Literatur am Schluß von § 165 und § 166. Die Beispiele aus dem Oktateuch und den Königsbüchern sind zitiert nach der Ausgabe von Dillmann, die aus den Psalmen nach derAusgabe der Londoner Bibelgesellschaft von 1815, die aus dem Neuen Testament (Einteilungen für liturgische Lesungen und auch die Lesarten) nach Platt-Prätorius (1899).

8. Die gotische Übersetzung.

168. Seit dem 16. Jahrhundert sind uralte Bruchstücke einer Bibelübersetzung in einer deutschen Mundart bekannt, die später als die des gotischen Stammes erwiesen wurde.

In der Abtei zu Werden an der Ruhr befand sich seit unvordenklicher Zeit ein altdeutsches Evangeliarium, das in eigentümlichen Schriftzügen mit Silber- und Goldtinte auf Purpurpergament geschrieben war. Dieser sog. Codex argenteus (= CA) ward im Reformationszeitalter nach längerer Vergessenheit wieder aufgefunden und als Geschenk für Kaiser Rudolf nach Prag gebracht; dort wurde er 1648 von den Schweden unter Königsmarck erbeutet und nach Stockholm geschafft. Kurz darauf kam er, als Ersatz für verschuldetes Honorar, in den Besitz des gelehrten Isaak Vossius, von dem die schwedische Regierung ihn zum zweitenmal durch Kauf gewann; 1669 ward er in der Universitätsbibliothek zu Upsala niedergelegt und wird dort bis heute aufbewahrt. Die Handschrift ist nach paläographischen Kennzeichen im 5. oder 6. Jahrhundert auf italienischem Boden entstanden und vermutlich vom hl. Ludgerus, dem Stifter der Abtei Werden, aus Italien mitgebracht worden. Sie ist stichometrisch geschrieben und enthielt ursprünglich die vier Evangelien in der Ordnung: Matthäus, Johannes, Lukas, Markus. Im 17. Jahrhundert hatte sie jedoch schon große Lücken, und jetzt sind von den ehedem 330 Blättern

nur noch 187 erhalten. Am Rande stehen von späterer Hand einige Glossen, welche andere Lesarten in gotischer Sprache beibringen.

Auf der Bibliothek zu Wolfenbüttel entdeckte Knittel 1756 auf vier Blättern des sog. Codex Carolinus (= Car), der aus dem Kloster Weißenburg im Elsaß stammt, Bruchstücke des Römerbriefes (Palimpsest) in derselben Mundart, in der der Codex argenteus abgefaßt ist. Der spätere Kardinal Angelo Mai fand 1817 auf der Ambrosianischen Bibliothek zu Mailand fünf Palimpseste mit erheblichen Bruchstücken der gotischen Bibelübersetzung auf, von denen er 1819 mit dem Grafen Castiglione ein Specimen herausgab. Castiglione edierte sodann in den Jahren 1829—1839 sämtliche ambrosianischen Fragmente. Diese sind von Wilhelm Braune neuerdings untersucht und in ihrem Wortlaut, soweit es überhaupt möglich ist, endgültig festgestellt worden. Die Ergebnisse der Forschung Braunes sind von Streitberg in seiner gotischen Bibel verwertet. Die Codices Ambrosiani sind: Ambrosianus A: Fragmente der paulinischen Briefe, wozu noch die im Jahre 1866 von Reifferscheid in Turin gefundenen vier Blätter der gotischen Bibelübersetzung (Codex Taurinensis) gehören; Ambrosianus B: zweiter Brief an die Korinther vollständig, Bruchstücke aus andern paulinischen Briefen; Ambrosianus C: Bruchstücke aus Mt 25—27; Ambrosianus D: Fragmente aus Neh 5—7.

Außerdem sind ganz geringe Überreste der gotischen Bibelübersetzung in einer Handschrift zu Wien (Salzburg-Wiener Alkuinhandschrift) vorhanden. Im Jahre 1909 wurden auf einem Pergamentblatt, das die Universitätsbibliothek zu Gießen aus dem deutschen Papyruskartell 1908 erworben hatte, Fragmente aus Kap. 23 und 24 des Lukasevangeliums in gotischer und lateinischer Sprache entdeckt. Früher soll auch in Köln eine vollständige gotische Bibelhandschrift gewesen sein.

Demnach sind jetzt in gotischer Übersetzung bekannt (die unvollständigen Kapitel sind mit einem Sternchen bezeichnet): von Nehemias Kap. 5—7*; vom Matthäusevangelium Kap. 5*, 6*, 7*, 8, 9, 10*, 11*, 25*, 26*, 27*; vom Johannesevangelium Kap. 5*, 6—11, 12*, 13*, 14—18, 19*; vom Lukasevangelium Kap. 1—9, 10*, 14*, 15, 16*, 17*, 18—19, 20* sowie geringe Bruchstücke aus Kap. 23 und 24 im Gießener Fragment; vom Markusevangelium Kap. 1—5, 6*, 7—11, 12*, 13*, 14*, 15, 16*. Von den paulinischen Briefen ist vollständig vorhanden der zweite Korintherbrief; von 1 Tim ist die Stelle 5, 14—17 nicht vollständig, die letzten fünf Verse (6, 17—21) fehlen; 2 Tim ist vollständig bis auf den Schluß (4, 17—22); von den übrigen Briefen sind Bruchstücke erhalten. Den Hebräerbrief scheint Wulfila nicht übersetzt zu haben; der Brief an die Epheser steht vor dem Brief an die Galater.

Außer der gotischen Bibelübersetzung sind von gotischen Texten bekannt: ein Bruchstück einer Erklärung des Evangeliums nach Johannes; vier Unterschriften einer Verkaufsurkunde, die aus Ravenna stammt, dort um 551 auf Papyrus geschrieben ist und sich jetzt auf der Bibliothek zu Neapel befindet; eine Unterschrift einer Verkaufsurkunde, die früher im Archiv des Domes zu Arezzo war, später jedoch verloren gegangen ist; ein Fragment eines gotischen Kalenders im Cod. Ambr. A. Von andern geringen Resten der gotischen Sprache sehen wir hier ab.

Veröffentlicht ward der Text des Codex argenteus schon 1665 durch Franz Junius zu Dortrecht, 1671 durch Stiernhjelm zu Stockholm, 1750 durch

Lye zu Oxford, 1854 durch Uppström zu Upsala; Matthäus allein erschien 1827 zu Stuttgart, von Schmeller herausgegeben, Markus von Müller und Höppe, Berlin 1881. Die Wolfenbütteler Fragmente edierte Knittel 1762 zu Braunschweig, Ihre 1763 zu Upsala. Die Mailänder Bruchstücke erschienen in der Zeit von 1819 bis 1839. Gesamtausgaben alles Bekannten veranstalteten Zahn, Weißenfels 1805, H. C. von der Gabelentz und J. Löbe, Altenburg 1843—1846, Gaugengigl, Passau 1848, Maßmann, Stuttgart 1855—1857, Stamm, Paderborn 1858 (11. Aufl. von Wrede 1908), Bernhardt, Halle 1875 (kleinere Ausgabe mit Glossar, Halle 1884), Streitberg 1908 (im Anhang die kleineren Denkmäler). Das Gießener Fragment ist veröffentlicht in der ZNW 1909, 336; siehe auch 1910, 1.

Daß die Sprache dieser Übersetzung die gotische sei, ward schon im 16. Jahrhundert von Kölner Gelehrten behauptet. Später wurde die Meinung vorgebracht, es sei der fränkische Dialekt; doch kann der gotische Charakter der Sprache aus andern Urkunden mit Sicherheit festgestellt werden und wird nicht mehr bezweifelt. In der Verkaufsurkunde von Ravenna, die der gesamte Klerus aclisie gotice sancte Anastasie (zu Ravenna) unterzeichnet hat, legen vier Unterzeichner mitten unter lateinischen Unterschriften ihr Zeugnis in einer Sprache und in einer Schrift ab, welche beide mit der des Codex argenteus übereinstimmen. Ähnliches fand sich auf der jetzt verlornen Urkunde von Arezzo, die die Unterschrift eines Diakons trug. In dem Fragment des Kalenders im Cod. Ambr. A, das nach Sprache und Schrift ebenfalls mit der Bibelübersetzung übereinstimmt, heißt es am 23. Oktober: thize ana Gutthiudai managaize marwtre ... „(Gedenktag) der vielen Märtyrer für das Gotenvolk ...", am 29. Oktober: gaminthi marwtre thize bi Werekan papan jah Batwin bilaif. aikklesjons fullaizos ana Gutthiudai gebrannidai „es dauerte das Gedächtnis der Märtyrer durch den Priester (papa) Wereka und durch Batwins. Sie sind verbrannt worden für das Gotenvolk der katholischen Kirche". Auch der lexikalische Bestand der Sprache spricht für deren gotischen Ursprung. Das betreffende Volk rechnete, wie ein aus weitem Norden herkommendes, das Lebensalter nach Wintern: Lk 8, 42 dauhtar ainoho was imma swe wintriwe twalibe, θυγάτηρ μονογενὴς ἦν αὐτῷ ὡς ἐτῶν δώδεκα (vgl. Mt 9, 20; Lk 2, 42). Für Lilien hatte es kein besonderes Wort, sondern nur die allgemeine Bezeichnung blomans (Mt 6, 28). Seinen einheimischen Wortschatz hatte es, ganz dem Wohnsitz der Goten entsprechend, durch Aufnahme von griechischen sowohl als von lateinischen Wörtern bereichert: dauhts δοχή Lk 5, 29, gagrefts γραφή Lk 2, 1, mizdo μισθός Mt 5, 46, spwreida σπυρίς Mk 8, 8; aiz *aes* 6, 8, anakumbjan *accumbere* 2, 15, arka *arca* Jo 13, 29, aurkeis *urceus* Mk 7, 4, faskja *fascia* Jo 11, 44, karkara *carcer* Mt 5, 25. — Die gotischen Unterschriften der Urkunden finden sich bei Streitberg, Gotische Bibel 479 f; der gotische Kalender ebd. 472 ff und in der ZNW 1900, 308.

169. Die beschriebene Übersetzung ist jene, die nach wohlbeglaubigter Angabe der Bischof Wulfila im 4. Jahrhundert für die Westgoten angefertigt hat.

Goten heißt ein deutscher Stammesverband, der zuerst an der Ostsee, im 2. Jahrhundert n. Chr. aber an der Weichsel bis gegen die Donau hin wohnte, ein einheitliches Reich gründete und um 370 seine höchste Macht erreichte. Er ward durch den Dnjepr in Wisigothae, -i und Ostrogothae, -i geteilt, wofür

sich dann im Laufe der Zeit (zuerst im 6. Jahrhundert) die Namen Westgoten und Ostgoten herausbildeten und in dieser Form allgemein üblich wurden. Beide Völker standen zu dem benachbarten Römerreich meist in feindlicher Beziehung und errichteten später auf dessen Trümmern in Spanien und Italien neue Staaten, die zu den Grundlagen der späteren europäischen Völkergestaltung gehörten. Die Westgoten brachten von den vielen Raubzügen, die sie auf römisches Gebiet unternahmen, nicht selten auch christliche Priester als Gefangene mit heim und wurden auf diese Weise mit dem Christentum bekannt. Seit dem 3. Jahrhundert zählte dieses viele Anhänger unter ihnen, so daß schon ein gotischer Metropolit die Beschlüsse des Nicänischen Konzils mit unterschrieb. Bald aber entschied sich ein großer Teil der neuen Christengemeinde für den Arianismus und erhielt einen eigenen Bischof in Wulfila (geb. zwischen 311 und 318, gest. 383), einem hochgebildeten Manne, der der griechischen und lateinischen Sprache mächtig war. Dieser zog mit seinen Anhängern um 375 auf römisches Gebiet, wo Kaiser Valens die Arianer auf jede Weise unterstützte. Bald nachher begann Wulfila die Bibel ins Gotische zu übersetzen, vermutlich im Zusammenhang mit dem Bestreben, geordnete religiöse und bürgerliche Verhältnisse bei seinen Landsleuten einzuführen. Er schuf zu dem Ende eine eigene Schrift, die er auf Grund des griechischen Alphabets aus der Runenschrift entwickelte, und vollendete die Übersetzung in rascher Arbeit. Philostorgius erzählt dies mit den Worten: ... μετέφρασεν εἰς τὴν αὐτῶν (τῶν Γότθων) φωνὴν τὰς γραφὰς ἁπάσας, πλήν γε δὴ τῶν βασιλειῶν, ἅτε τῶν μὲν πολέμων ἱστορίαν ἐχουσῶν, τοῦ δὲ ἔθνους ὄντος φιλοπολέμου, καὶ δεομένου μᾶλλον χαλινοῦ τῆς ἐπὶ τὰς μάχας ὁρμῆς, ἀλλ' οὐχὶ τοῦ πρὸς ταῦτα παροξύνοντος (H. E. 2, 5: *M.* 65, 469, bei Streitberg, Gotische Bibel I xx). Die hier berichtete Ausnahme, die neben der Übersetzung des Richterbuches lächerlich gewesen wäre, wird jedoch durch die übrigen Erzähler, wie Sozomenus (H. E. 6, 37: *M.* 67, 1405), Theodoret (H. E. 4, 33: *M.* 82, 1195), Nicephorus Callisti (H. E. 11, 48: *M.* 146, 740), Isidor von Sevilla (Hist. de regibus Goth. etc. 8: *M.* 83, 1060), nicht bestätigt. (Die Stellen stehen mit Ausnahme der von Nicephorus auch bei Streitberg S. xxi ff.)

Daß diese und keine andere Übersetzung in den uns erhaltenen Texten vorliegt, muß als selbstverständlich angesehen werden. In der Tat würden auch, falls unter den Goten noch eine andere Bibelübersetzung entstanden wäre, die Nachrichten darüber nicht fehlen. Es ist freilich die Ansicht geäußert worden, die erhaltenen alttestamentlichen Stücke rührten nicht von Wulfila her, da nach Walafried Strabo „studiosi illius gentis" (der Goten) die biblischen Bücher übersetzt hätten. Der Zusammenhang zeigt jedoch, daß Walafried lediglich von der Existenz einer Bibelübersetzung bei den Goten spricht und an die Frage, ob ein Übersetzer oder mehrere anzunehmen seien, gar nicht denkt. Dem hl. Hieronymus legten, wie sein Brief (Ep. 106) ad Sun. et Fret. beweist, zwei gotische Priester, Sunnia und Fretela, eine Reihe von Fragen vor, die sich auf den Psalmentext beziehen. Da der Heilige in seiner Antwort auch die Grundsätze der Übersetzung gelegentlich bespricht, so ist die Vermutung ausgesprochen worden, die beiden Fragesteller hätten selbst eine Übersetzung wenigstens der Psalmen ins Gotische beabsichtigt. Allein diese Vermutung ist nicht berechtigt; denn die beiden Priester haben den hl. Hieronymus gebeten, er möge ihnen Auskunft geben über das Verhältnis ihres griechischen Psalteriums (eines Lucianischen Textes) zu seinem Psalterium (dem Psalterium Gallicanum) und über das Verhältnis beider Übersetzungen zum hebräischen Text; die Stellen,

die für sie in Frage kamen, haben sie genau bezeichnet: ut . . . in opere Psalterii iuxta digestionem schedulae vestrae, ubicumque inter Latinos Graecosque contentio est, quid magis Hebraeis conveniat, significem (ad Sun. et Fret. 2). Demnach leitete die zwei Fragesteller ein unmittelbar praktisches Interesse, und sie haben die Textesvergleichung betrieben wie die (oder der) Urheber der Glossen im Cod. Ambr. A. Dazu ist noch folgendes in Betracht zu ziehen. Hieronymus wurde wegen seiner reichen biblischen Kenntnisse vielfach um Rat gefragt. Wie daher z. B. aus den Anfragen des Papstes Damasus und aus den Antworten des hl. Hieronymus darauf nicht gefolgert werden darf, Damasus habe einen Kommentar zu den Evangelien schreiben wollen (Ep. 19—21: *M.* 22, 375 ff), ebensowenig kann aus der Anfrage der beiden gotischen Priester geschlossen werden, sie hätten eine Übersetzung der Bibel oder eines Teiles davon beabsichtigt.

Die Übersetzung muß sich bald bei den Goten jedes Stammes und jedes Bekenntnisses verbreitet haben, und noch zwei Jahrhunderte später stand sie, wie der Codex argenteus beweist, bei den Ostgoten in hohen Ehren. Zur Zeit des hl. Johannes Chrysostomus hatten die vom Arianismus zurückgekehrten Goten ihre eigene Kirche in Konstantinopel und wurden von dem großen Bischof geschützt; auch sie bedienten sich zweifelsohne der nämlichen Übersetzung (Theodor., H. E. 5, 30: *M.* 82, 1257). Von dem Vorhandensein der Übersetzung spricht zuletzt Walafried Strabo: . . . a Gothis, qui et Getae, cum eo tempore, quo ad fidem Christi, licet non recto itinere, perducti sunt, in Graecorum provinciis commorantes nostrum, id est Theotiscum sermonem, habuerint. Et (ut historiae testantur) postmodum studiosi illius gentis, divinos libros in suae locutionis proprietatem transtulerint, quorum adhuc monumenta apud nonnullos habentur (De eccles. rerum exordiis et increm. 7: *M.* 114, 927).

170. Die gotische Übersetzung ist aus dem Griechischen angefertigt und gibt ihr Original, eine einzige Stelle abgerechnet, mit großer Treue, Klarheit und Gewandtheit wieder.

Schon nach der Art ihrer Entstehung läßt sich nichts anderes annehmen, als daß der gotischen Übersetzung die griechischen Texte zu Grunde liegen. Ihre Beschaffenheit bestätigt dies. In den alttestamentlichen Stücken sind die Eigennamen Neh 7 nach der Lesung der Siebzig aufgeführt: V. 22 suniwe Assaumis υἱοὶ Ασσόμ בְּנֵי חָשֻׁם, V. 26 suniwe Baithlaem υἱοὶ Βηθλεέμ אַנְשֵׁי בֵּית־לָחֶם, suniwe Naitofatheis υἱοὶ Νετωφάτι נְטֹפָה (בְּנֵי). Im Neuen Testament schimmert das griechische Original besonders in der glücklichen Nachbildung der zusammengesetzten Wörter durch, wie aglaitgastalds αἰσχροκερδής, gabaurthiwaurd γενεαλογία, galiuga-apaustaulus ψευδαπόστολος, hlethrastakeins σκηνοπηγία, mikilthuhts ὑπερήφανος, swnagogafaths ἀρχισυνάγωγος, unhanduwaurhts ἀχειροποίητος. Ferner zeigen sich wie bei andern Übersetzungen, so auch hier Mißgriffe, die nur durch ein griechisches Original entstehen konnten: Mk 8, 16 unte ὅτι für ἔτι, Lk 1, 10 beidandans προσδεχόμενον für προσευχόμενον, 3, 14 waldaith ἄρχεσθε für ἀρκεῖσθε (daher die Randglosse ganohidai sijaith), 7, 25 fodeinai τροφῇ für τρυφῇ, 8, 53 gasaihvandans ἰδόντες statt εἰδότες, 19, 12 gawandida sik ὑπέστρεψεν für ὑποστρέψαι, Jo 16, 6 gadaubida πεπώρωκεν statt πεπλήρωκεν, 2 Kor 1, 24 anstais χάριτος für χαρᾶς.

Wie schon die angeführten Beispiele zeigen, hat Wulfila den griechischen Ausdruck durch die heimischen Sprachmittel aufs glücklichste wiedergegeben.

Namentlich hat er für die neuen Anschauungen, die das Christentum dem deutschen Geiste zuführte, mit großem Geschick die richtige Bezeichnung gewählt (siehe darüber Weinhold, Die gotische Sprache im Dienste des Christentums, Halle 1870). Nach deutscher Sitte sind dabei auch die einheimischen, ursprünglich heidnischen Ausdrücke auf die neuen Vorstellungen übertragen: alhs Tempel, blotan verehren, freihals sittliche Freiheit, hunsl Opfer, midjungards Erdkreis, Welt u. a. Nur eine Anzahl von spezifisch religiösen Ausdrücken hat Wulfila durchgängig oder auch nur stellenweise aus dem Griechischen beibehalten: aggilus, aikklesjo (Kirche, dagegen Neh 5, 13 gamainths), aipiskaupus, aipistaule (mitunter bokos), aiwaggeli und aiwaggeljo, aiwxaristia, anathaima, apaustaulus, daimonareis (unhulthons habands), diakaunus (anderswo andbahts), gaiainna, hairaisis, paintekuste, parakletus, paraskaiwe, paska, praizbwtaireis (sonst sinista), praufetus, praufetjan, psalmo, sabbato, swnagoge (oft gaqumths), thwmiama. Alle diese Ausdrücke sind auch in der lateinischen Bibel unübersetzt geblieben, und infolgedessen ist bis heute noch kein deutscher Ausdruck dafür geschaffen worden. Der Fertigkeit in der Wortbildung entspricht Wulfilas Gewandtheit in der Satzbildung und in der Syntax so sehr, daß sogar die griechische Wortstellung meist beibehalten ist. Gegen die früher vielfach vertretene Ansicht, Wulfila habe die griechische Syntax sklavisch auf das Gotische übertragen, ist zu sagen, daß er die reichen Sprachmittel, die das Gotische besaß, zur Entfaltung gebracht hat.

Die Auffassung des Sinnes ist durchweg richtig und wird klar zum Verständnis gebracht: Lk 1, 28 χαῖρε κεχαριτωμένη fagino, anstai audahafta „du ob der Gnaden Glückhafte", 6, 29 ἀπὸ τοῦ αἴροντός σου τὸ ἱμάτιον thamma nimandin af thus wastja „von dem, welcher dir das Kleid nimmt", 6, 35 μηδὲν ἀπελπίζοντες ni waihtais uswenans „an nichts verzweifelnd".

Zusätze oder Auslassungen sind selten und treffen meist nur Partikeln. Doch sind von ersteren zu bemerken: Mk 14, 65 gabaurjaba lofam slohun ina „schlugen ihn eigenmächtig mit Fäusten", Lk 1, 3 jah mis jah ahmin weihamma „mir und dem Heilgen Geiste", 9, 2 gahailjan allans thans unhailans „zu heilen alle Kranken", 9, 43 qath Paitrus: frauja, duhve weis ni mahtedum usdreiban thamma? Ith Iesus qath: thata kuni ni usgaggith, nibai in bidom jah in fastubnja „. . . sprach Petrus: Herr, warum konnten wir diesen nicht austreiben? Und Jesus sprach: Diese Art flieht nur vor Beten und Fasten" (so auch der altlateinische Text), 9, 50 ni ainshun auk ist manne, saei ni gawaurkjai maht in namin meinamma „es gibt niemand, der nicht in meinem Namen Wunder wirkte" (ebenso der Altlateiner). Die griechischen Wortspiele und den Gleichklang bildet Wulfila geschickt nach, z. B. Röm 12, 3 μὴ ὑπερφρονεῖν παρ' ὃ δεῖ φρονεῖν, ἀλλὰ φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν ni mais frathjan thaus kuli frathjan, ak frathjan du waila frathjan, 2 Kor 5, 9 εἴτε ἐνδημοῦντες εἴτε ἐκδημοῦντες jaththe anahaimjai jaththe afhaimjai. Ja er vermehrt durch solche Mittel noch den Schmuck der Rede auch da, wo sie im Griechischen nicht angewendet sind: Mt 5, 43 fiais fiand theinana μισήσεις τὸν ἐχθρόν σου, Jo 8, 41 taujith toja ποιεῖτε τὰ ἔργα, Lk 2, 29 fraujinond frauja δέσποτα. Daneben finden sich jedoch auch einzelne Erklärungen, deren Richtigkeit bezweifelt werden muß, so Mt 9, 15, Mk 2, 19, Lk 5, 34 bruthfaths „Bräutigam" für νυμφών, Gal 2, 2 thaimei thuhta „denen es mir beliebt" (τοῖς δοκοῦσιν, his qui videbantur), 4, 28 weis bi Isakis gahaita barna sium „wir sind nach Isaaks Weise Kinder der Verheißung". Eine einzige Stelle ist unzweifelhaft in arianischem Sinne über-

tragen: Phil 2, 6 οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ ni wulwa rahnida wisan sik *galeiko* guda; das Wort galeiks steht nämlich überall für ὅμοιος, während für ἴσος ibna gesetzt wird. (Vgl. auch Odefey, Das gotische Lukasevangelium, Flensburg 1908, 67 ff; besonders aber Streitberg, Gotisches Elementarbuch 33.)

171. Nach den erhaltenen Texten zu urteilen, hat die gotische Übersetzung in der Zeit, die zwischen Wulfila und den Abschreibern liegt, in ihrem Bestand nicht erheblich gelitten.

Bei dem hohen Bildungsgrad, den Wulfila besaß, läßt sich von ihm eine sprachrichtige Übertragung erwarten. Auch entspricht das sprachliche Verhältnis zwischen der Bibelübersetzung und den gotischen Urkunden des 6. Jahrhunderts ganz den Gesetzen, welche die Sprachgeschichte aufstellt. Allein da Wulfila zum erstenmal das Gotische schrieb, läßt sich bei ihm keine streng grammatische Konsequenz, namentlich nicht in der Rechtschreibung, voraussetzen, und deshalb hat hier die Konjekturalkritik einen weiten Spielraum. Es ist aber auch offenbar, daß die erhaltenen Abschriften durch Schreibfehler entstellt sind: manna nibai für mannan nibai Jo 7, 51, qithithith für qithith 9, 41 u. dgl. Doch gehören derlei Entstellungen nur insofern hierher, als dadurch einzelne Lücken im Text entstanden sind; so fehlen Jo 10, 18 die Worte: mis, akei ik lagja tho af ἐμοῦ, ἀλλ' ἐγὼ τίθημι αὐτὴν ἀπ'; Mk 11, 9 fehlt jah thai afarlaistjandans καὶ οἱ ἀκολουθοῦντες. Diejenigen Stücke, die in zwei Abschriften vorliegen, sind beidemal aus derselben Quelle geflossen und haben deswegen gemeinschaftliche Schreibfehler; indes zeigen sie Verschiedenheiten in ihrer grammatischen Form, insofern die eine Handschrift willkürlich den wirklichen oder angenommenen Sprachgesetzen und dem Wohlklang zuliebe geändert ist. — Keine gotische Handschrift ist frei von Glossen. Oft sind dies Ausdrücke, die dem Schreiber verständlicher erschienen oder dem Griechischen genauer angepaßt sind: Mk 12, 24 μὴ εἰδότες τὰς γραφάς ni kunnandans mela, am Rande bokos; 1, 6 μέλι ἄγριον milith haithiwisk, am Rande wilthi; Lk 6, 27 τοῖς μισοῦσιν ὑμᾶς thaim fijandam izwis, am Rande hatjandam; Gal 4, 3 ὑπὸ τὰ στοιχεῖα uf stabim, am Rande uf tugglam. Solche Glossen sind hie und da auch in den Text gedrungen, z. B. 1 Kor 15, 6 πεντακοσίοις ἀδελφοῖς fimf hundam *taihuntewjam* brothre, 2 Tim 2, 2 διὰ πολλῶν μαρτύρων thairh managa weitwodja *waurda gudis*. An einzelnen Stellen geben die Glossen die Übersetzung abweichender Lesarten: 1 Kor 13, 3 ei gabrannjaidau ἵνα καυθήσωμαι, dazu am Rande ei hvopau ἵνα καυχήσωμαι.

Diese Varianten stimmen nicht selten mit dem altlateinischen Text überein; so Gal 4, 21 niu hauseith οὐκ ἀκούετε, am Rande niu ussuggwuth, altlat. nonne legistis. Auch sonst kommt mitunter der gotische Text mehr mit altlateinischen Texten als mit dem griechischen Wortlaut überein. Diese Erscheinung rührt daher, daß der gotische Text öfters nach altlateinischen Texten geändert ist; im Matthäusevangelium ist dies weniger geschehen als in den übrigen Evangelien, am meisten in den pauliniſchen Briefen. Die gotische Bibel von Streitberg gibt im kritischen Apparat die betreffenden Stellen an. Weitere Änderungen haben in der gotischen Bibel harmonisierende Bestrebungen bei Parallelstellen zur Folge gehabt.

172. Der Originaltext, den die gotische Übersetzung wiedergibt, fällt dogmatisch ganz mit dem überlieferten griechischen Text zusammen; in kritischer Hinsicht folgt er dem Lucianschen Text.

Es ist einleuchtend, daß die § 171 angeführte Entstellung den dogmatischen Charakter der neutestamentlichen Überlieferung nicht berührt.

Die Vorlage Wulfilas für das Alte Testament war die Rezension Lucians, wie eine Vergleichung der alttestamentlichen Stücke mit Lucianischen Handschriften zeigt. Daß der Text Lucians bei den Goten in Gebrauch war, geht auch aus dem Briefe des hl. Hieronymus an die gotischen Priester Sunnia und Fretela hervor; denn die dort behandelten Stellen aus dem Psalterium dieser zwei Priester sind fast alle in der Complutenser (und Antwerpener) Polyglottenbibel enthalten, wo im wesentlichen das Lucianische Psalterium geboten wird. Die Differenzen zwischen dem gotischen Text und dem Texte Lucians sind aus Änderungen zu erklären, die in der Zeit nach Wulfila an dessen Übersetzung vorgenommen wurden, denn der gotische Text erlitt dasselbe Schicksal, das mancher Handschrift des griechischen Textes widerfahren ist. Die Vorlage für das Neue Testament war ein byzantinischer (syrisch-antiochenischer) Text aus der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts, also ebenfalls der Text Lucians, dem aber fremdartige Elemente anhafteten, d. h. Lesarten, die aus den Bibeln übernommen waren, die Konstantin 331 bei Eusebius von Cäsarea für die Hauptkirchen des Reiches bestellt hatte. Das griechische Neue Testament Wulfilas steht dem Neuen Testament des hl. Chrysostomus sehr nahe. — Der kritische Wert der gotischen Übersetzung kommt den altlateinischen und den koptischen Übersetzungen nicht gleich, wohl aber wird die Bedeutung der anderswo vorkommenden Lesarten durch ihre Bestätigung im gotischen Text erhöht.

Bemerkenswerte Stellen sind: Mt 6, 13 add. doxol., 11, 16 anthar antharis τοῖς ἑτέροις, Mk 1, 1 Xristaus sunaus gudis, 7, 3 ufta πυχνά, Lk 2, 14 jah ana airthai gawairthi in mannam godis wiljins, 5, 10 siud nutans ἔσεσθε ζωγροῦντες (Streitberg ἔσῃ ξωγρῶν), 9, 20 thu is Xristus, sunus gudis, Röm 12, 13 andawiznim χρείαις, 1 Kor 15, 51 allai auk ni gaswiltam, ith allai inmaidjanda, 2 Kor 5, 10 tho swesona leikis τὰ ἴδια τοῦ σώματος (Str. τὰ διὰ τοῦ σ.), 12, 19 aftra πάλιν, Phil 4, 8 weih ἅγια (Str. ἁγνά), 1 Tim 3, 16 saei ὅς.

Nähere Auskunft über die gotische Bibelübersetzung gibt Streitberg, Die gotische Bibel. I: Der gotische Text und seine griechische Vorlage usw., Heidelberg 1908 (diese Ausgabe war für unsere Darstellung maßgebend, und nach ihr sind auch die Beispiele zitiert); Derſ., Gotisches Elementarbuch[3 u. 4], Heidelberg 1910.

9. Armenische Übersetzungen.

173. Nach zuverlässiger Angabe erhielten die Armenier bei der kirchlichen Neugestaltung zu Anfang des 5. Jahrhunderts eine vollständige Bibelübersetzung, die seitdem immer im Gebrauch der armenischen Kirche geblieben ist.

Armenien war nach der Eroberung unter Alexander d. Gr. dem Seleucidenreich zugefallen und verblieb ihm, bis Artaxias nach wechselndem Glück sich vor 123 v. Chr. freizumachen wußte. Doch geriet es nun unter die Abhängigkeit der Parther, mit denen die Römer um die Herrschaft über Armenien stritten. Um die Mitte des 1. christlichen Jahrhunderts setzten die Römer den Arsaciden Tiridates I. zum armenischen König ein. Von da ab dauert das

arsacidische Königtum über Armenien mit der Unterbrechung, welche die Sassanidenherrschaft von Chosrovs d. Gr. Tod (253) und die Herrschaft der Palmyrener über Armenien bis zur Thronbesteigung Tiridates' III., des armenischen Konstantin (um 297), herbeiführte. Im Jahre 428 wird das arsacidische Königtum von den Persern endgültig gestürzt.

Die erste Einführung des Christentums verlegt die Legende in die apostolische Zeit, und es fehlt in der Tat nicht an Spuren, die sein frühes Auftreten erweisen. Sicher befand sich zur Zeit des Dionysius von Alexandrien in Armenien ein Bischof Meruzanes. Eine umfassende Missionstätigkeit wurde jedoch erst seit Gregor dem Erleuchter entfaltet, und zwar mit dem glücklichen Erfolg, daß ganz Armenien den christlichen Glauben annahm. Das Land erhielt nun eine besonders unter Sahak d. Gr. ausgebaute Kirchenverfassung. Im 6. Jahrhundert schloß sich die armenische Kirche durch Verwerfung des Chalcedonense dem monophysitischen Schisma an. (Vgl. S. Weber, Die katholische Kirche in Armenien vor der Trennung, Freiburg 1903.)

Die armenische Sprache gehört zum indogermanischen Sprachstamm und ist eine Schwestersprache zu Altgriechisch, Altpersisch und Sanskrit (vgl. Hübschmann, Armenische Grammatik, Leipzig 1897, XVI f). Sie hat schon in früher Zeit mancherlei kaukasische Elemente aufgenommen und viele persische und syrische Wörter entlehnt. Gleich den späteren romanischen Sprachen büßte sie ihren ursprünglichen Formenreichtum ein, hat jedoch viele alte Wurzeln bewahrt; insbesondere ist ihr eine unbeschränkte Freiheit der Wortzusammensetzung geblieben. Bis in die neuere Zeit herein blieb das Altarmenische, nachdem es einmal literarisch fixiert war, Schriftsprache, doch hat es im Verlauf des Mittelalters auch innerhalb der Schriftsprache nicht an der Entwicklung gefehlt. Jetzt ist aus dem Vulgärarmenischen eine neue armenische Schriftsprache zur Ausgestaltung gekommen, die in ihren Formen bedeutende Vereinfachung aufweist, im Wortschatz aber viele Entlehnungen aus den Sprachen der mit den Armeniern zusammenlebenden Völkerschaften, besonders aus dem Türkischen, besitzt.

Bei dem hervorragenden Einfluß, den die griechische Kirche, besonders Cäsarea, von den Tagen Gregors d. E. an auf die armenische Kirche übte, ist vorauszusetzen, daß von jener Zeit ab die Heilige Schrift den Armeniern in griechischem Text bekannt wurde und in Gebrauch kam. Als aber nach der Teilung Armeniens 385 der größte, östliche Teil des Landes an Persien fiel, wurde die griechische Sprache und Literatur in Armenien gewaltsam unterdrückt, und nun sah sich die armenische Kirche genötigt, die syrische Bibel und Liturgie allgemein zu übernehmen. Da jedoch die Kenntnis des Syrischen im Volke nicht verbreitet war, führte diese Abhängigkeit vom Syrischen zu vielen Unzuträglichkeiten, und so reifte der Entschluß, die Bibel und die Liturgie in die nationale Sprache zu übersetzen. Nachdem Mesrop, der bedeutendste Gelehrte des armenischen Volkes jener Zeit, ein Alphabet für die Landessprache erfunden hatte, machte sich Sahak d. Gr., Patriarch oder Katholikos der armenischen Kirche von 390 bis 440, daran, in Verbindung mit andern Männern eine Übersetzung der Heiligen Schrift anzufertigen. Gleichzeitig wurden junge Kleriker nach Edessa und Konstantinopel entsandt, um aus der syrischen und griechischen kirchlichen Literatur bedeutende Werke ins Armenische zu übersetzen. Da brachten Eznik von Kolb und sein Gefährte Koriun vom Konzil zu Ephesus 431 ein griechisches Manuskript der Heiligen Schrift mit nach Armenien, und nun wurde auf Grundlage desselben die ganze Bibel ins Armenische übersetzt. Die ersten Bemühungen hatten wahrscheinlich einen syrischen Text zur Vorlage.

Von den späteren Armeniern wird das Alte Testament gewöhnlich dem Patriarchen Sahak, das Neue dem hl. Mesrop zugeschrieben. Lazar von Pharp betrachtet im wesentlichen Sahak als den Übersetzer (Geschichte der Armenier 1, 10, Tiflis 1904, 16 f). Nach Koriun (Leben Mesrops, Venedig 1894, 19) hat Mesrop den Anfang der Bibelübersetzung mit den Proverbien gemacht, und die eine Rezension läßt ihn zugleich sämtliche zweiundzwanzig kanonischen Bücher übersetzen (ebd.). Als Gehilfen Mesrops nennt Koriun Johann von Egheghia und Joseph von Paghen, als den Gehilfen Sahaks bezeichnet er Eznik von Kolb (ebd. 32 f). Neuestens gilt Koriun als Übersetzer der Makkabäerbücher. Moses von Choren bemerkt noch, daß Sahak und Mesrop nicht genügend griechisch verstanden, um das Werk zu vollenden, und daher hätten sie ihn zum Sprachstudium nach Alexandrien geschickt (Geschichte der Armenier 3, 61, Venedig 1881, 547). Diese Nachricht widerspricht jedoch dem, was wir aus Lazar von Pharp über die griechischen Sprachkenntnisse und die Bildung Sahaks wissen.

Als Gegenstand der alttestamentlichen Bibelübersetzung bezeichnen Moses von Choren und die kürzere Rezension des Koriun zweiundzwanzig Bücher, und zwar die protokanonischen, wie die Stelle bei Koriun durch das Wort hajtnisn „öffentlich" (im Gegensatz zu apokryph) ausdrücklich sagt. Diese Angabe, die vermutlich nur für die erste Übersetzungsarbeit nach syrischer Vorlage gilt oder eine Anlehnung an Flavius Josephus ist, widerspricht der Nachricht bei Lazar von Pharp, daß beide Testamente ganz übersetzt wurden, und ebenso den Angaben der älteren armenischen Schriftsteller über die zur Bibel gehörigen Bücher; denn es lassen sich bei ihnen alle deuterokanonischen Schriften des Alten Testamentes durch Zitate belegen (vgl. Weber, Zur Geltung der Heiligen Schrift bei den alten Armeniern: QS 1896, 463 ff). Insbesondere sind die Makkabäerbücher durch Eznik (Wider die Sekten 1, 23, Venedig 1826, 108) und Elische (Wardanischer Krieg 5, Venedig 1859, 81) ausdrücklich bezeugt.

Von den Büchern der Paralipomena ist 1896 eine besondere Übersetzung in Etschmiadsin und Jerusalem entdeckt worden, deren Text von dem Text der offiziellen armenischen Bibel wesentlich verschieden ist und auf einer semitischen Vorlage beruht, aber nicht auf der Peschittho, sondern auf einem dem Anscheine nach älteren syrischen Text. Sie wurde 1899 zu Moskau (Institut Lazareff) von Chalateanz herausgegeben. Vetter glaubte darin den Text Theodotions vermuten zu dürfen (LR 1900, Nr 2). Die Apokalypse, für die die armenischen Bibelausgaben nach Oskan eine spätere Übersetzung boten, ist 1908 von Murad nach einer alten Übersetzung des 6. Jahrhunderts zu Jerusalem herausgegeben worden. Auch sie erscheint schon bei Elische (a. a. O. 2, S. 30) und Eznik (a. a. O. 1, 13, S. 53) als bekannt.

Die eigene Übersetzung ward in der armenischen Kirche mit der angedeuteten Ausnahme bald allgemein verbreitet. Sie bildete die Grundlage zu den späteren liturgischen Büchern und gab den Anstoß zu einer ausgebreiteten nationalen Literatur, die neben metrischen Dichtungen hauptsächlich theologische und geschichtliche Werke umfaßte (vgl. Somal, Quadro della storia letteraria di Armenia, Venezia 1839; Fr. N. Fink, Geschichte der armenischen Literatur: Literaturen des Ostens VII 2, Leipzig 1907). Auch eine rege Übersetzungstätigkeit schloß sich an und schenkte den Armeniern die bedeutendsten syrischen und griechischen Literaturprodukte (Quadro delle opere anticamente tradotte in armeno, Venezia 1825). Nach Haik, dem Stamm-

vater des armenischen Volkes, wird die Übersetzung die haikanische oder Haikana genannt.

Unter den Handschriften der armenischen Bibelübersetzung sind hervorzuheben: ein Evangeliar zu Moskau aus dem 9. Jahrhundert, phototypisch herausgegeben; in Venedig ein solches aus dem Anfang des 10. Jahrhunderts; in Etschmiadsin eines aus dem Ende des 10. Jahrhunderts, berühmt durch die Angabe zum Markusschluß: „von Ariston, dem Presbyter". Die Tübinger Universitätsbibliothek besitzt eine Prachthandschrift der Evangelien vom Jahre 1113, geschrieben auf Grund einer Vorlage von 893, dazu vier weitere Handschriften späteren Datums. Die älteste Handschrift des ganzen Neuen Testamentes in Venedig stammt aus dem Jahre 1220. Die Bibliothek der Mechitaristen in Wien bewahrt eine Handschrift der gesamten Bibel mit mehreren Apokryphen vom Jahre 1637, renoviert 1653; sie reiht im Neuen Testament an das Johannesevangelium sofort die Apokalypse und Dormitio Ioannis an, dann die Apostelgeschichte, Paulus und die katholischen Briefe. Im Alten Testament folgen auf die historischen Bücher die poetischen und didaktischen, hierauf Isaias, die zwölf kleinen Propheten, Jeremias und Ezechiel (vgl. Daschian, Hauptkatalog der armenischen Handschriften I 2, Wien 1895, 38 ff 253—260).

174. Seit dem 17. Jahrhundert ist diese Übersetzung durch die Bemühungen der Armenier selbst in Europa veröffentlicht und so für Bibelstudien zugänglich gemacht worden.

Schon die Unionsbemühungen hatten einige Teile der armenischen Bibel nach Europa gebracht. Hiernach erschien der Psalter zu Venedig 1515, zu Rom 1565 und 1642. In Armenien selbst gab es bis zum 17. Jahrhundert keine Druckereien, und die Herstellung von Bibelexemplaren blieb deshalb mit großen Mühen und Kosten verbunden; ja der Ekklesiastikus, Jeremias und die Apokalypse waren in der alten haikanischen Form allmählich verloren gegangen. Erst nachdem lateinische Priester in Armenien aufgetreten waren und die Armenier sich der römischen Kirche genähert hatten, suchten sich diese die Hilfsmittel zunutze zu machen, die ihnen Europa bot, und so schickte der Katholikos Jakob IV. um das Jahr 1665 den Bischof Oskan nach Europa, damit er den Druck der Bibel bewerkstellige. Oskan wandte sich zuerst nach Rom, stieß aber bei den Kardinälen auf Schwierigkeiten, weil er die mitgebrachte alte Handschrift nach der Vulgata geändert hatte. Er ging daher über Frankreich nach Amsterdam, ließ dort armenische Typen anfertigen und damit 1666—1668 unter seinen Augen die armenische Bibel drucken. Diese Ausgabe enthält den Ekklesiastikus von ihm selbst aus der Vulgata übersetzt, die Apokalypse nach einer älteren, aber spät angefertigten Übertragung, sowie die Praefationes des hl. Hieronymus in neuer Übersetzung. Der Text ist nicht ganz gut. Ein Abdruck davon ist die Ausgabe des Petrus Latinatzi, Konstantinopel 1705, und die zu Venedig von Mechitar Sebastatzi 1733. Nach Handschriften wurden 1786 die Psalmen, 1789 das Neue Testament in Venedig gedruckt. Eine gute Gesamtausgabe der armenischen Bibel bot erst Zohrab, Venedig 1805, 4 Bde, und zwar I—III Altes Testament, IV Neues Testament und Anhang: S. 4—40 Ekkli (kein guter Text; S. 37 ff Worte von Sirach), S. 41—76 3 (4) Esdr, S. 76—77 Gebet des Königs Manasse, S. 78—83 dritter Korintherbrief, S. 83—87 Dormitio Ioannis, S. 88 Precatio von Euthalius. Die Ausgabe ist mit Präpositionen, Inhaltsverzeichnissen und großem kritischem Apparat versehen und wurde in 8°

und 4° hergestellt. Einzeln erschienen daraus die Psalmen 1821, 1865, 1867, das Buch der Weisheit 1824, 1854, die Apostelgeschichte und Briefe 1847 bis 1863, das ganze Neue Testament 1847—1863, die Evangelien allein 1816, 1849, 1869, 1871. Als die alte haikanische Übersetzung des Ekklesiastikus aufgefunden wurde, wurde sie separat herausgegeben 1833, 1853. In den Neudruck von 1860 wurde dieser Ekklesiastikustext aufgenommen. Im Anhang erschien vom Buche Baruch Kap. 3, 3 (4) Esdr fehlt; die Varianten der ersten Ausgabe wurden dieser nicht mehr beigedruckt (vgl. Daschian a. a. O.). Weitere Gesamtausgaben sind die zu St Petersburg 1817 und zu Moskau 1843. Das Neue Testament allein erschien zu Amsterdam 1668, 1698, zu Venedig 1710, 1720, 1740, in Wien 1857, 1864, 1867, zu Paris 1823, 1828. Das armenische Patriarchat veranstaltet eine Gesamtausgabe der Bibel, die 1892 zu erscheinen begann.

Die armenische Übersetzung enthält: 1.—5. Pentateuch, 6. Josue, 7. Richter, 8. Ruth, 9.—12. Königsbücher, 13.—14. Paralipomena, 15.—17. erstes, zweites und drittes Buch Esdras, 18. Tobias, 19. Judith, 20. Esther, 21.—23. erstes, zweites und drittes Buch der Makkabäer, 24. Job, 25. Psalmen, 26. Sprüche, 27. Prediger, 28. Hoheslied, 29. Weisheit, 30. Ekklesiastikus, 31. Isaias, 32. Jeremias mit den Klageliedern, 33. Baruch, 34. Ezechiel, 35. Daniel, 36. Oseas, 37. Joel, 38. Amos, 39. Abdias, 40. Jonas, 41. Michäas, 42. Nahum, 43. Habakuk (Ambakum), 44.—47. Sophonias, Aggäus, Zacharias, Malachias, 48.—74. Evangelien, Apostelgeschichte, Briefe, Apokalypse (wie in der Vulgata), 75. Gebet des Königs Manasse, 76. viertes Buch Esdras. In der Venezianer Handschrift von 1220 ist die Reihenfolge der neutestamentlichen Bücher: Evangelien, Apostelgeschichte, katholische Briefe, Apokalypse, Briefe des hl. Paulus. Kapitel- und Verseinteilung sind aus der Vulgata herübergenommen; das Neue Testament hat daneben noch eine ältere, liturgische Einteilung.

175. Die Bedenken, die früher gegen den kritischen Bestand dieser Übersetzung vorgebracht wurden, können nicht als begründet gelten.

Die oft wiederholten Versuche einer Vereinigung mit Rom hatten im 14. Jahrhundert einen bedeutenden Erfolg; der Fürst Haithon trat zur katholischen Kirche zurück. In dieser Zeit soll nach einigen eine neue Bibelübersetzung aus der Vulgata die haikanische verdrängt haben; tatsächlich ist es jedoch unbestreitbar, daß die in Armenien später gebräuchliche Übersetzung keine andere als die klassische des 5. Jahrhunderts war. Andere glauben, die alte Übersetzung sei schon in dieser Zeit nach der Vulgata umgestaltet worden. Dem widerspricht aber der Bestand des Textes selbst; so steht in allen Ausgaben Lk 2, 14 yev yerkir chaghaghuthiun i mardik hatschuthiun = καὶ ἐπὶ τῆς γῆς εἰρήνη, ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία. Wenn in einigen Handschriften der armenischen Bibel 1 Jo 5, 7 vorkommt, so ist das einem späteren Einschub zuzuschreiben, denn die Stelle ist weder in den alten Handschriften noch durch alte Zitate zu belegen. Wahrscheinlich hat sie Oskan nach der Vulgata eingeführt; Zohrab hat sie 1789 und 1816 in Klammern gesetzt, in der kritischen Ausgabe von 1805 hat er sie ausgelassen (vgl. Bludau, Das Komma Johanneum in den orientalischen Übersetzungen: OChr 1903, 134 ff). Der Vorwurf absichtlicher Umgestaltung nach der Vulgata trifft dagegen mit Recht die von Oskan herrührende Ausgabe; sie ist von den Armeniern selbst, von den katho-

lischen sowohl als von den schismatischen, aufs entschiedenste verurteilt und nie als offizieller Text anerkannt worden, und auch die genannten kritischen Ausgaben führen nur sehr wenige Lesarten aus ihr an. Obwohl also vielleicht durch Auffindung älterer Handschriften das Material zur Herstellung eines zuverlässigeren Textes gewonnen werden könnte, so ist doch nicht zu bezweifeln, daß die armenische Bibel noch heute die alte haikanische Übersetzung darstellt. — Angaben über armenische Bibelhandschriften bietet Daschian in seinem Hauptkatalog der armenischen Handschriften.

176. Die armenische Übersetzung gibt in beiden Testamenten den griechischen Text sorgfältig und treu, aber nicht sklavisch wieder.

Beim Alten Testament geht aus den schon erwähnten Kennzeichen hervor, daß die Übersetzung aus dem Griechischen und nicht aus dem Hebräischen angefertigt ist. Gn 2, 2 steht yavurn vethserordi „am sechsten Tage", 8, 7 yev el yev andren othsch dardzav „er ging und kam nicht wieder"; Gn 5 und 11 stimmen die Zahlangaben fast durchgängig mit denen der Siebzig überein; Namen wie Sisak Jer 25, 26, Mikhia Mich 1, 1, Israyili 1 Sm 14, 18 beruhen auf itazistischer Aussprache; 4 Kg 2, 24 steht der Zusatz yev ase, ordikh yanthsanaths yev datarkuthean = καὶ εἶπε· τέκνα παραβάσεως καὶ ἀργίας; die in der Septuaginta unübersetzt gebliebenen Ausdrücke sind auch hier nicht übertragen: Gn 22, 13 σαβέκ sabekay, 4 Kg 10, 10 (9) ἀφφώ apphov, Is 19, 18 ἀσεδέκ asêdek; endlich umfaßt die Übersetzung außer den deuterokanonischen Stücken von Esther und Daniel auch die § 174 mit angeführten Apokryphen. Beim Neuen Testament ist die Abstammung aus dem griechischen Text ebenfalls unverkennbar. Der Name des Herrn heißt nach itazistischer Aussprache Yisus; Mt 5, 22 steht moros unübersetzt für μωρέ. Indes findet sich bei Barhebräus (Wiseman, Horae syr. 142) die vereinzelte Notiz, die Armenier hätten ihre Bibelübersetzung, wenigstens die alttestamentliche, später der Peschittho konformiert. Dies wird durch den Tatbestand nicht bekräftigt. Die armenische Übersetzung trifft allerdings nicht selten mit der Peschittho zusammen, selbst in Fehlern wie 'i Patiolus לפוטיאלוס Apg 28, 13, wo Ποτιόλους als Nominativ aufgefaßt ist, oder in Korrekturen wie 2 Sm 15, 7 i katarel thschoriths amaths מן בתר ארבע שנין „nach vier Jahren"; allein hiervon wird die Ursache teils in dem früheren Gebrauch der syrischen Bibel, teils in der Beschaffenheit des von den Armeniern übersetzten Textes zu suchen sein. Gerade an solchen Stellen, bei denen die selbständige Übersetzungsweise der Peschittho hervortritt (siehe § 137), folgt die armenische Bibel dem griechischen Original: Gn 49, 14 Isakhar barvoy thsankathsav = Ἰσσαχὰρ τὸ καλὸν ἐπεθύμησεν, 49, 20 Aseray parart haths = Ἀσὴρ πίων αὐτοῦ ὁ ἄρτος, Mt 6, 11 zhaths mer hanapazord „unser tägliches Brot", Mk 9, 42 add. i hurn anschedsch = εἰς τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον. Ferner weicht die armenische Bibel oft von den Lesarten der Peschittho ab, so Gn 2, 24 om. καὶ ἔσονται etc., Dt 1, 16 'i medsch = ἀνὰ μέσον, Pesh. בית, 1 Kor 15, 51 amenekhean nndschesthsukh = πάντες κοιμηθησόμεθα, Pesh. לו כלן נרמך.

Der dem griechischen analoge Bau und die syntaktische Ausbildung des Armenischen erleichterte die genaue Übereinstimmung mit dem griechischen Original, so daß selbst die Wortstellung beibehalten werden konnte. Die Übertragung ist mit großem Geschick angefertigt und geht auf die einzelnen Feinheiten des griechischen Ausdruckes glücklich ein. Ein Beispiel ist Mt 13, 52

amenayn dpir aschakerteal arkhayuthean, wo aschakerteal buchstäblich dem griechischen μαθητευθείς entspricht. Mt 16, 17 ist auch das hebräische Βαριωνᾶ übersetzt: ordi yonanu (yovnanu). Dabei ist jedoch das Streben nach Abrundung wohl erkennbar, weshalb die Übersetzung reichlicher mit Partikeln versehen ist als das Original. Beispiele sind: Jo 8, 16 thepet yev datim yevs zokh „gesetzt auch, daß ich jemanden richte", 11, 50 yev othsch bnav chorhel isk „(wißt) auch ganz und gar nicht zu bedenken". Abkürzungen enthält die Übersetzung nur sehr selten, dagegen mancherlei Zusätze und Verdeutlichungen, z. B. 1 Sm 14, 18 yev ase Savugh ths' Akhiay: mato zephutd khanzi na krer zephutn. zi er tapanakn astutsoy yavur yaynmik aradschi israyili „und es sprach Saul zu Achias: bringe das Ephod herbei. Denn er trug das Ephod, als die Arche Gottes an jenem Tage bei Israel war"; Dn 5, 1 yev ibrev jend ginis emut baghtasar hramayeaths berel „und beim Weintrinken kam Baltassar herein, und er befahl zu bringen" usw., 9, 21 thrruthseal mer dzethsav arr is „fliegend kam er zu mir heran"; Jer 19, 3 thagavorkh yuday ev arkh Hreastani „ihr Könige von Juda und ihr Männer von Judäa"; Abd 1, 1 tesil Abdiu, or eghev yaradschkhan z'els asorestanvoyn „Gesicht des Abdias, das geschah vor dem Auszug aus Assyrien". Mißverständnisse sind sehr selten; Is 19, 2 ist z. B. νομός mit νόμος verwechselt: yev ôrênkh jent ôrêns καὶ νομὸς ἐπὶ νομόν, Pesh. ומלכותא על מלכותא.

Bemerkenswert wegen der dogmatischen Auffassung sind noch folgende Stellen: Mt 16, 18 ev es khez asem, zi du es vem ev i veray aydr vimi schinethsiths z'ekeghethsi im „und ich sage dir: (daß) du bist ein Fels, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen"; Lk 22, 32 ev du erbemn dardzthsis ev hastatesthses zeghbars kho „und du einst bekehre dich und bestärke deine Brüder".

177. Der griechische Text, welcher der armenischen Übersetzung zu Grunde liegt, fällt dogmatisch und im wesentlichen auch kritisch mit den überlieferten Texten zusammen.

Die griechische Rezension, die durch die armenische Übersetzung dargestellt wird, gehört im Alten wie im Neuen Testament zu den wertvollsten Zeugen der Überlieferung, denn ihr Text verrät durch manche Eigentümlichkeiten ein sehr hohes Alter. Im ganzen läßt sich beobachten, daß er mit dem Codex Alexandrinus mehr als mit andern Handschriften übereinstimmt; daher 3 Kg 2, 12 add. amaths erkotasaniths (υἱὸς) ἐτῶν δώδεκα, B om.; 2 Par 28, 1 ordi khsan amaths υἱὸς εἴκοσι ἐτῶν, B εἴκοσι πέντε. Dagegen hat er an vielen Stellen ganz selbständige Lesarten, wie Richt 3, 31 thogh z'orths ardscharroths = ἐκτὸς μόσχων τῶν βοῶν (vgl. Aug., Quaest. in Iud. 25: *M.* 34, 801); Richt 7, 6 dzeramb ev lezuov iureanths „mit ihrer Hand und Zunge" (ebd. 37: 804); 1 Sm 25, 1 maonay „Maon", B Μαών; 4 Kg 16, 2 ksanevhngiths „fünfundzwanzig Jahre", B und Pesh. ebenso; 2 Par 13, 2 dustr abesoghomay „die Tochter Absaloms"; Weish 17, 13 yanmatuthsiths mthiths = ἐξ ἀδύτου ᾅδου; Jer 15, 10 othsch partim inthsch ev othsch parti okh inthsch indz = οὐκ ὠφείλησα οὐδὲ ὠφείλησέ με οὐδείς (vgl. Orig., Hom. in Ier. 14, 3; 15, 5: *M.* 13, 405 433); Dn 12, 11 avurs hazar erekh hariur eresun ev hing „1335 Tage". Bei einzelnen Stellen des Alten Testamentes scheinen diese Lesarten durch Änderung nach den Zitaten im Neuen Testament entstanden zu sein, so Is 7, 14 kothschesthsen καλέσουσι, wie Mt 1, 23; Os 11, 1 kothschethsi z'ordi

im = μετεκάλεσα τὸν υἱόν μου, wie Mt 2, 15; Of 13, 14 yaghthuthiun kho = ἡ νίκη σου, wie 1 Kor 15, 55. Oft treffen die Lesarten, abweichend von der heutigen Septuaginta, mit dem masoretischen Text zusammen, z. B. Gn 1, 27 add. i patker iur = בְּצַלְמוֹ, *Vulg.* ad imaginem suam; 5, 2 z'anun nothsa = אֶת־שְׁמָם, *Vulg.* nomen eorum, LXX τὸ ὄνομα αὐτοῦ; 5, 3 ams hariur ev eresun = שְׁלֹשִׁים וּמְאַת שָׁנָה, *Vulg.* centum triginta annis, LXX τριάκοντα καὶ διακόσια ἔτη; 8, 17 add. ev zerrasthsen i veray erkri „und sie mögen sich regen auf Erden", masor. הִרְמְשׂוּ עַל־הָאָרֶץ, *Vulg.* quae reptant super terram, LXX καὶ αὐξάνεσθε καὶ πληθύνεσθε; Is 41, 29 Zi endunayn en, orkh arrnen zdzez ev snotikh en, orkh steghtsanen zdzez = κενοὶ γάρ εἰσιν οἱ ποιοῦντες ὑμᾶς, καὶ μάτην οἱ πλάσσοντες ὑμᾶς, masor. הֵן כֻּלָּם אָוֶן מַעֲשֵׂיהֶם רוּחַ וָתֹהוּ נְסִכֵּיהֶם, *Vulg.* Ecce omnes iniusti et vana opera eorum ventus, et inane simulacra eorum; Jer 19, 3 om. καὶ οἱ εἰσπορευόμενοι etc.; 51, 1 ev i veray bnakthschaths nora zsirt haruthseloths „und über seine (Babels) Bewohner das Herz der Empörer", masor. וְאֶל־יֹשְׁבֶי לֵב קָמָי, LXX ἐπὶ τοὺς κατοικοῦντας Χαλδαίους (siehe § 88), *Vulg.* et super habitatores eius, qui cor suum levaverunt contra me. Auch die Reihenfolge der einzelnen Weissagungen bei Jeremias ist im armenischen Text ganz so wie im masoretischen. Der Septuagintatext, der den armenischen Übersetzern vorlag, geht, wie schon in der Ausgabe des Moses von Choren (London 1736) und von den Gebrüdern Whiston (Vorrede) bemerkt wird, auf die hexaplarische Rezension zurück, und die Übersetzung selbst gehört zu den wichtigsten Hilfsmitteln der Kritik für den Text des griechischen Alten Testamentes. Die textkritische Stellung der armenischen Übersetzung vom Buche der Weisheit ist auf Grund der gedruckten Ausgaben dargestellt worden von F. Feldmann, Textkritische Materialien zum Buch der Weisheit gesammelt aus der sahidischen, syrohexaplarischen und armenischen Übersetzung, Freiburg 1902.

Auch für das Neue Testament ist der armenische Text überaus schätzbar, weil er ein hohes Alter erkennen läßt und seiner kritischen Beschaffenheit nach selbständig dasteht (vgl. auch Theol. Lit.-Zeitung 1895, 282). Charakteristisch sind die folgenden Lesarten: Mt 6, 13 add. doxol., 19, 17 zi harthsanes zis zbarvoy? τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ, 27, 16 17 orum anun Yesu Barabba ... z'Yesu Barabba ethe jez Yesus zanuanealn Khristos „dessen Name war Jesu Barabba ... Jesu Barabba oder Jesus, der genannt wird Christus"; Mk 1, 1 ordvoy Astutsoy υἱοῦ τοῦ θεοῦ; Lk 2, 14 'i mardik hatschuthiun ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία, 24, 50 add. ev veranayr yerkins καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν; Jo 5, 1 tôn ἑορτή, 5, 4 add., 12, 28 Hair, pharravorea [z'ordi kho] z'anun kho „Vater, verherrliche deinen Sohn", 19, 20 daghmatarên „dalmatisch", ῥωμαϊστί; Apg 6, 9 or kothschêr Libêathsvoths „welche heißt die der Libyer" (vgl. Relandi, Notae in Iosephi Antiq., ed. Haverk. 16, 3), 20, 28 Tearn τοῦ κυρίου; Röm 12, 13 'i pêts χρείαις; 1 Kor 10, 8 khsan jev thschorkh hazarkh „vierundzwanzigtausend", 15, 5 erkotasanithsn (Ausg. Petersburg 1817: metasanithsn) „den Zwölfen", 15, 51 amenekhean nndschesthsukh, ayl othsch amenekhean norogesthsukh (Ausg. Venedig 1877: ayl othsch ethe amenekhean; norogesthsukh yankartsaki . . .) πάντες μὲν κοιμηθησόμεθα, οὐ πάντες δὲ etc.; 1 Thess 2, 7 hezkh ἤπιοι; 1 Petr 2, 3 khaghthsr χρηστός. — Die Umschreibung der armenischen Buchstaben ist nach Hübschmann geschehen.

Inwieweit hiernach das aus der armenischen Übersetzung gewonnene Zeugnis für die Integrität der biblischen Textüberlieferung eintritt, läßt sich aus der Beschaffenheit der angeführten Lesarten leicht entnehmen.

10. Die georgische Übersetzung.

178. Nachdem das Christentum von den Armeniern sich weiter bis in die Täler des Kaukasus verbreitet hatte, erhielten auch die Georgier im 5. Jahrhundert eine eigene Bibelübersetzung aus dem Armenischen. Diese ist bis jetzt wenig bekannt geworden und nur in sehr geringem Umfang für die biblische Wissenschaft verwertet.

Georgier, nach russischer Benennung Grusier, in ihrer eigenen Sprache Kharthweler, heißt ein großer Volksstamm, der das ganze Land auf der Südseite des Kaukasus, im wesentlichen die heutigen russischen Gouvernements Kutais und Tiflis, bewohnt und aus den Nachkommen der alten Kolcher und Iberer besteht. Sie bildeten seit der ältesten geschichtlichen Zeit ein selbständiges Reich, doch war dieses oft bald armenischem bald persischem Einfluß preisgegeben und hat in neuerer Zeit seine Selbständigkeit an Rußland verloren.

Die georgische Sprache ist uralter Bildung und gehört zu den kaukasischen Sprachen im engeren Sinne. Ihre Stellung im Organismus der Sprachen überhaupt wird verschieden angegeben: entweder wird ihr eine isolierte Stellung zugewiesen, oder sie wird zu den arischen oder auch zu den turanischen Sprachen gerechnet. Im Laufe der Zeit hat sie manche Veränderungen erlitten, so daß die heutige Sprache als Neugeorgisch von dem klassischen Altgeorgisch unterschieden wird. Der Erfinder des georgischen Alphabets ist der hl. Mesrop († 441), der auch das armenische Alphabet geschaffen hat, woher die Ähnlichkeit zwischen beiden rührt. Seit dem 14. Jahrhundert bildete sich ein zweiter Schriftzug aus, der wohl aus dem älteren entstanden ist und zum Unterschied von diesem, der sog. Kirchenschrift (dem von Mesrop eingeführten Alphabet), Zivilschrift (das spätere Alphabet) genannt wird.

Die georgische Bibelübersetzung ist unter Mitwirkung des hl. Mesrop entstanden; ihr liegt der armenische Text zu Grunde, so daß in kritischer Hinsicht die georgische Bibel ursprünglich auf derselben Stufe mit der armenischen steht. Daß das georgische Alphabet und die georgische Bibelübersetzung Mesrop zum Urheber haben, berichtet dessen Schüler, der Georgier Koriun, in der Lebensbeschreibung seines heiligen Lehrers. Es werden jedoch nicht alle Bücher der Bibel auf einmal übersetzt sein, sondern zunächst nur jene, die für den Gottesdienst von Bedeutung waren. Dies geht auch daraus hervor, daß Koriun in der Lebensbeschreibung Mesrops von „den Propheten", „dem Evangelium" und „dem Apostel" spricht. In der Folgezeit trat bei den Georgiern eine große Abneigung gegen die Armenier hervor, die sich auch auf die altgeorgische Bibelübersetzung übertrug und in der Zeit vom 9. bis 11. Jahrhundert eine Änderung der ganzen Bibel nach dem griechischen Text herbeiführte. So entstand die neue georgische Bibelübersetzung, an deren Ausarbeitung besonders Georgi vom Heiligen Berge (Athos) beteiligt war.

Von Handschriften der altgeorgischen Bibelübersetzung sind bekannt: der Papyruspsalter auf dem Sinai, angeblich aus dem 7./8. Jahrhundert; zwei Psalterhandschriften in Georgien von 976; die berühmte Athoshandschrift des ganzen Alten Testamentes vom Jahre 978; eine Prophetenhandschrift aus dem 11. Jahrhundert, die auch die Esdrasbücher enthält; sechs bis sieben Evangelienhandschriften, die sämtlich aus Georgien selbst sind und dem 10. Jahrhundert angehören. Die älteste datierte altgeorgische Evangelienübersetzung stammt aus

dem Jahre 913; sie ist geschrieben im Kloster Opisa in Georgien und befindet sich jetzt auf dem Berge Athos; die Perikope über die Ehebrecherin (Jo 7, 53 bis 8, 11) und den Schluß des Markusevangeliums enthält sie nicht. Desgleichen fehlt der Markusschluß in einer Evangelienhandschrift, die sich früher im Gebirgspaß Ksan befand und wohl in das 9. Jahrhundert gehört. In einer andern Evangelienhandschrift, die derselben Zeit angehört und in der St Stephanskirche des Dorfes Urbnisi eingesehen wurde, ist dieser Schluß ergänzt, während in keiner von beiden die Perikope über die Ehebrecherin steht.

Die gegebene Darstellung über die georgische Bibel richtet sich nach Goussen, Die georgische Bibelübersetzung: OChr 1906, 300 (Goussen gibt auch zwei Faksimileproben der Opiser Evangelienhandschrift von 913). Außerdem sind zu nennen: Palmieri, La chiesa georgiana e le sue origini: Bessarione 1901, 218 397; 1901/02, 188 333; 1903/04, II 17 117; Derſ., Le versioni georgiane della Bibbia: Bessarione 1903/04, I 322; II 72 189; DB 3, 194 (die dort zitierte Schrift von Ermoni: La version géorgienne de la Bible, Paris 1899 war trotz großer Bemühungen nicht aufzutreiben); ZNW 1910, 161. — Die georgischen Bibelausgaben sind verhältnismäßig zahlreich; wir erwähnen hier die zu Moskau 1743, Tiflis 1884; ferner das Neue Testament in Kirchenschrift Moskau 1816, in Zivilschrift St Petersburg 1818 und Tiflis 1879 (nebst zahlreichen Ausgaben einzelner biblischen Bücher). Von einer kritischen Prachtausgabe der Evangelien erschien 1910 zu St Petersburg die erste Lieferung: Das Matthäusevangelium in Kirchenschrift.

11. Spätere Übersetzungen.

179. Nach der § 105 festgesetzten Grenze können für die Einleitungswissenschaft nur noch an untergeordneter Stelle in Betracht kommen: a) die verschiedenen arabischen, b) die slawische, c) die persischen Übersetzungen.

Das sog. Arabisch ist einer der vielen semitischen Dialekte, die seit unvordenklicher Zeit von den nomadischen Stämmen Arabiens gesprochen wurden, und hat seine spätere Bedeutung durch das politische Übergewicht erhalten, das einer dieser Stämme im 7. Jahrhundert n. Chr. errang. Obwohl in der Form sehr altertümlich, hat diese Sprache doch unter allen Zweigen des semitischen Sprachstammes erst zuletzt eine Literatur erhalten. Die arabische Schrift ist aus der nabatäischen Schrift entstanden, die neben der ihr sehr ähnlichen alten syrischen Schrift, dem Estrangelo, zeitweise auch für das Syrische verwendet wurde. Der ältere arabische Schriftzug ist der kufische, aus dem sich der jetzt gebräuchliche, das Neschi, herausgebildet hat. Zur literarischen Tätigkeit der Araber gab Mohammed in dem in kufischer Schrift niedergeschriebenen Koran den ersten Anstoß, und seit 800 entwickelte sich neben der früheren poetischen auch eine reiche prosaische Literatur. Die Poesie ist zwar schon in der Zeit vor Mohammed gepflegt worden, doch erfolgte die Niederschrift dieser poetischen Produkte erst in der Zeit nach Mohammed.

Daß den christlichen Arabern mehrere Jahrhunderte hindurch jegliche Bibelübersetzung gemangelt habe, kann wohl kaum angenommen werden, denn Christen und christliche Gemeinden gab es in Arabien seit dem 3. und 4. Jahrhundert; sichere Nachrichten darüber haben wir jedoch nicht. Erloschen ist das Christentum in Arabien bald nach dem Auftreten Mohammeds.

In den von den Mohammedanern unterworfenen Ländern behielten die Christen anfänglich ihre einheimische Sprache bei, und so war weder im Orient noch in Ägypten noch in Spanien ein praktisches Bedürfnis zu einer arabischen Übersetzung vorhanden. Als jedoch in den vom Islam beherrschten Ländern das Arabische allmählich auch die Sprache der Christen und der Juden wurde, da entstanden Übersetzungen der Heiligen Schrift ins Arabische aus den Urtexten sowohl wie aus der Septuaginta, aus syrischen, samaritanischen und koptischen Texten. Wir zählen im folgenden zunächst die arabischen Bibelübersetzungen der älteren Zeit, d. h. bis zum Ende des 11. Jahrhunderts auf, und zwar die Handschriften nach der unten genannten Schrift von Graf (fragmentarische Übersetzungen sind dabei übergangen) und dann einige Druckausgaben. a) Von Handschriften sind bekannt: 1. eine Übersetzung des Buches Sirach aus dem 9. Jahrhundert, die noch nicht gedruckt und deren Verhältnis zum Urtext noch nicht klargestellt ist (Cod. Sin. ar. 155, Nr 1); 2. eine vollständige Übersetzung der Evangelien. Die Handschrift stammt aus dem 10. Jahrhundert und scheint die Kopie einer Vorlage babylonischen Ursprungs zu sein (Cod. Sin. ar. 75); 3. eine Übersetzung der Apostelgeschichte (beginnend mit 7, 37) und der katholischen Briefe. Das Manuskript stammt mindestens aus dem 9. Jahrhundert (Cod. Sin. ar. 154) und ist veröffentlicht von M. D. Gibson in den Studia Sinaitica VII; die Übersetzung folgt dem philoxenianischen Text; 4. der Brief an die Römer, die beiden Korintherbriefe, der Brief an die Galater und der Brief an die Epheser (dieser unvollständig). Die Übersetzung ist aus dem Griechischen geflossen; die Handschrift (Cod. Sin. ar. 155, Nr 2), die sicher aus dem 9. Jahrhundert stammt, ist die Kopie einer älteren; sie ist ebenfalls von M. D. Gibson herausgegeben in den Studia Sinaitica II; 5. die Evangelien nach der Peschittho im Cod. Tischend. Lips., geschrieben vermutlich im 10. Jahrhundert. Die Handschrift ist die Kopie einer älteren, die Übersetzung ist angefertigt zwischen 750 und 850 (Gildemeister, De evangeliis in arabicum e simplici syriaco translatis, Bonnae 1865; gedruckt sind hier Mt 27 und 28, Mk 1, Lk 8, Jo 5, 1—31); 6. die Evangelien nach der Peschittho in der Beiruter Handschrift Nr 5, die zwar jüngeren Datums ist, aber auf eine Vorlage aus dem Jahre 976 zurückgeht; 7. die arabische Übersetzung des Diatessarons von Tatian, die vielleicht im 10. Jahrhundert angefertigt ist (Ciasca, Tatiani evangeliorum harmoniae arabice, Romae 1888); 8. eine gereimte Evangelienübersetzung des 9. oder 10. Jahrhunderts. Sie hat die Peschittho zur Vorlage gehabt und ist in drei Handschriften überliefert: Cod. Vat. ar. 17 und 18, Cod. Leid. ar. 2348; 9. eine Evangelienübersetzung aus dem Lateinischen. Sie ist im 10. Jahrhundert in Spanien entstanden und ist für die Geschichte und Kritik der lateinischen Bibelübersetzungen verwendbar; Handschriften von ihr befinden sich im Britischen Museum, in Leon, in München, ein Fragment in einem Tischendorfschen Kodex in Leipzig. (Graf, Die christlich-arabische Literatur bis zur fränkischen Zeit [Ende des 11. Jahrhunderts], Freiburg 1905; vgl. auch Guidi, Le traduzioni degli evangelii in arabo e in etiopico, Roma 1888. Von den Studia Sinaitica [Cambridge] kommen in Betracht: II. An Arabic Version of the Epistles of St Paul to the Romans etc., 1894; III. Catalogue of the Arabic Mss. in the Convent of St Catherine on Mount Sinai, 1894; VII. An Arabic Version of the Acts of the Apostles and the seven Catholic Epistles, 1899. Über arabische Handschriften siehe BZ 1903, 411.) — b) Von Druckausgaben der arabischen Bibel sind zu verzeichnen: 1. die arabische Übersetzung in der Pariser Polyglottenbibel (1645.) Sie ist kein ein-

heitlicher Text, sondern aus Übersetzungen verschiedener Herkunft zusammengestellt; die Bücher Tobias, Judith, Esther und das erste und zweite Buch der Makkabäer fehlen; 2. der arabische Text in der Londoner Polyglottenbibel (1657), der der Pariser Polyglotte entnommen ist; 3. die Biblia Sacra Arabica, Romae 1671, in drei Bänden gedruckt in der Propaganda. Sie enthält die ganze Heilige Schrift und ist ad usum ecclesiarum orientalium bestimmt (RB 1904, 250); 4. die Ausgabe der Jesuiten in Beirut in drei Bänden (1. Bd Beirut 1876). Sie ist für die Christen des Orients bestimmt und in Beirut öfters gedruckt; auch eine kleine Ausgabe in einem Band ist erschienen (édition photolithographique), außerdem die Psalmen und Evangelien separat. Die Übersetzung ist unter Berücksichtigung der alten Version neu aus Urtexten bearbeitet; 5. eine vollständige arabische Bibel in vier Bänden, die 1875—1876 aus der Druckerei der Dominikaner in Mossul hervorgegangen ist; 6. Psalterium, Iob, Proverbia arabice. Paulus de Lagarde edidit, Gottingae 1876. Von den Psalmen ist hier eine vierfache Übersetzung gegeben: die römische Ausgabe von 1614, besorgt durch V. Scialac und G. Sionita; der Text der Pariser bzw. Londoner Polyglottenbibel; die Übersetzung, die 1706 in Aleppo, und jene, die 1610 im Wâdî Quzhajjâ im Libanon erschien. Die ersten drei sind aus der Septuaginta geflossen, die vierte aus der Peschittho. Vom Buche Job sind zwei Übersetzungen gegeben, wovon die eine (aus einer Berliner Handschrift) aus dem Koptischen, die andere aus der Peschittho stammt und den Text der Pariser Polyglottenbibel darstellt. Von den Sprichwörtern ist ebenfalls der Text der Pariser Polyglotte abgedruckt. 7. Die arabische Übersetzung von Teilen der Bibel ist öfters in Verbindung mit einer andern Übersetzung gedruckt, so z. B. der Jakobusbrief, die drei Johannesbriefe, der Judasbrief in der Ausgabe von Nissel und Peträus 1654 äthiopisch und arabisch, das Hohelied ebenfalls äthiopisch und arabisch in der Ausgabe von Nissel 1656, die Psalmen koptisch (bohairisch) und arabisch in der römischen Ausgabe von 1744. 8. Jüdischen Ursprungs ist die Bibelübersetzung des Saadia al-Fajjûmî ha-Gaon (geb. 892, gest. 942); sie ist aus einem von der Masora verschiedenen hebräischen Text hervorgegangen und ist daher für die Kritik der Masora von Bedeutung. Von den Drucken der Übersetzung Saadias nennen wir die Ausgabe in den Œuvres complètes de R. Saadia von J. Derenbourg, H. Derenbourg und Mayer Lambert. Der Pentateuch ist herausgegeben von J. Derenbourg 1893, Isaias von J. und H. Derenbourg 1896, Job von W. Bacher 1899, die Sprichwörter 1894 (siehe auch BZ 1904, 53). Die Psalmen sind in verschiedenen Abteilungen herausgegeben: 1—20 von Margulies 1884, 21—41 von Lehmann 1901, die korachitischen Psalmen von Hofmann 1891, 50—72 von Baron 1900, 73—89 von Galliner 1903, 107—124 von Lauterbach 1903, 125—150 von Schreier 1904; Daniel von Spiegel 1906. Ob eine der zwei von Peritz 1900 veröffentlichten Übersetzungen des Buches Ruth von Saadia herrührt, ist zweifelhaft. — Über Saadia siehe mehr im KL 10, 1425; bei Engelkemper, De Saadia Gaonis vita, bibliorum versione, hermeneutica, Monasterii 1897 und in der QS 1901, 529. Mehr über die arabischen Bibelübersetzungen bieten: DB 1, 846 (Hyvernat); REP 3, 90; Kahle, Die arabischen Bibelübersetzungen, Leipzig 1904. Über arabische Bibelhandschriften siehe auch Lagarde, Psalterii versio memphitica (1875) III ff.

Die Anfänge der slawischen Bibelübersetzung gehen auf die heiligen Slawenapostel, die Brüder Konstantin (mit seinem Klosternamen Cyrill ge-

nannt, † 869) und Methodius († 885), zurück. Cyrill ist der Erfinder der glagolitischen Schrift, für die ihm als Muster die griechische Minuskel- und Kursivschrift diente, nicht aber der Erfinder der sog. Cyrillschrift, denn diese ist mit der griechischen Unzialschrift identisch. Welche Teile der Bibel Cyrill und Methodius übersetzt haben, ist unsicher; jedenfalls wird sich ihre Übertragung auf jene Teile aus der Heiligen Schrift erstreckt haben, die für den Gottesdienst am wichtigsten waren: Evangelien, apostolische Briefe, Psalmen, Lektionen aus dem Alten Testament. Ebenso unsicher ist es, wo die Heimat des slawischen Dialektes ist, dessen sich die beiden Brüder bedienten, ob in Saloniki, in Mazedonien oder in Bulgarien. Die beste Bezeichnung für ihn ist altkirchenslawische Sprache, weniger gut altslowenisch, altbulgarisch. Eine neue Periode der slawischen Bibelübersetzung trat unter dem Bulgarenfürsten Symeon (893—927) ein; doch scheint auch in dieser Zeit noch nicht die Übersetzung aller biblischen Bücher stattgefunden zu haben, denn als gegen Ende des 15. Jahrhunderts der Erzbischof Gennadius von Nowgorod eine vollständige Sammlung der biblischen Bücher in kirchenslawischer Sprache veranstaltete, mußte ein erheblicher Teil aus der lateinischen Vulgata, ein geringer aus dem Hebräischen übertragen werden. Abgesehen von diesen neu übersetzten Teilen ist die Vorlage für die slawische Bibel in beiden Testamenten der griechische Text, und zwar teilweise der Lucianische, teilweise der alexandrinische. Die kirchenslawische Übersetzung fand bei den Bulgaren, Serben, Russen und bei einem Teil der römisch-katholischen Kroaten Verbreitung und erlitt bei all diesen Völkern Veränderungen. Von Druckausgaben aus früher Zeit sind zu nennen: der Psalter, Krakau 1481, das „Evangeliarion" in der Walachei 1512, das „Apostolarion", Lemberg 1573, das ganze Neue Testament, Ostrog 1580, ebd. 1581 die Prachtausgabe der ganzen Bibel (Ostroger Bibel). Kritische Ausgaben nach Handschriften sind: Ostromirovo Evangelie, nach einer Handschrift von 1056 herausgegeben von Vostokov, St Petersburg 1843; Evangelium Matthaei palaeoslovenice e codicibus ed. Fr. Miklosich, Vindob. 1856; Evangelium Marci 1—10 bei Miklosich, Altslowenische Formenlehre, Wien 1874; Evangelium Johannis bei Leskien, Handbuch der altbulgarischen Sprache, Weimar 1871; Quatuor evangeliorum codex glagoliticus olim Zographensis nunc Petropolitanus, ed. Jagić, Berol. 1879; Ders., Quatuor evangeliorum versionis palaeoslovenicae codex Marianus glagol., ebd. 1883; Kałużniacki, Monum. linguae palaeoslovenicae. I. Evangeliarium Putnanum, Vindob. et Teschenae 1888; Isaias von Jevsejev 1897; Daniel von dems. 1905 (Archiv für slawische Philologie 1902, 254; siehe ebd. 1900, 510; 1902, 172). — KL 2, 731. REP 3, 151. Vondrák, Altkirchenslawische Grammatik, Berlin 1900, 3 f (über die Heimat des Altkirchenslawischen und seine Denkmäler). Murko, Geschichte der älteren südslawischen Literaturen, Leipzig 1908.

In der neupersischen Sprache, die sich nach der Eroberung durch die Araber auf dem Boden des alten Iran bildete und seit dem 9. Jahrhundert auch literarisch verwendet wurde, gibt es verschiedene Übersetzungen der alttestamentlichen Bücher (ausgenommen das erste und das zweite Buch der Makkabäer). Druckausgaben ganzer Bücher sind: der Pentateuch in der Polyglotte zu Konstantinopel 1546 und im vierten Bande der Londoner Polyglotte 1657 (beide Ausgaben geben die Übersetzung, die der Jude Jakob ben Joseph Tawus im 16. Jahrhundert nach der Weise von Aquilas aus dem Hebräischen anfertigte; vgl. Kohut, Kritische Beleuchtung der persischen Pentateuchübersetzung, Leipzig-Heidelberg 1871); Isaias, Jeremias und Ez 1 bis 10, 4 von Lagarde

in seinen Persischen Studien: AGW 1884; siehe auch Guidi, Di una versione persiana del Pentateuco, Roma 1885. Vom Neuen Testament wurde eine aus dem Griechischen angefertigte Übersetzung der Evangelien von Wheloc und Pierson 1652—1657 herausgegeben, eine andere nach der Peschittho erschien im fünften Bande der Londoner Polyglottenbibel. Über Alter und Entstehung der beiden Versionen ist nichts bekannt, doch können sie immerhin noch aus dem Mittelalter herrühren. Drucke aus neuerer Zeit kommen für die Einleitungswissenschaft nicht in Betracht (vgl. ZDMG 1900, 555). Die Handschriften der persischen Bibel sind beschrieben im DB 5, 147; bei Gregory, Textkritik 575; siehe auch JB 1903, 124. — In neuerer Zeit sind auch Bruchstücke des Neuen Testamentes in der untergegangenen Sprache der Soghdier gefunden worden (Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akademie der Wissensch. 1907, 260 ff).

Während die vorstehend genannten Übersetzungen noch eine teilweise Bedeutung für die Einleitungswissenschaft haben, insofern sie nämlich auf den alten Handschriften beruhen können, sind die folgenden, aus der Vulgata im Mittelalter angefertigten Übersetzungen bloß für die Geschichte der Exegese wichtig.

a) Die angelsächsischen Übersetzungen. Schon Beda Venerabilis († 735) verfaßte eine Übersetzung des Johannesevangeliums, die aber verloren gegangen ist. Ferner kommen hier in Betracht: eine Interlinearversion des lateinischen Psalters, deren Spuren sich bis ins 8. Jahrhundert verfolgen lassen, und die sich bis ins 12. Jahrhundert erhalten hat; herausgegeben von Sweet 1883 (Wildhagen, Über die in Eadwine's Canterbury Psalter [Trinity College, Cambridge] enthaltene altenglische Psalter-Interlinearversion, Halle 1903); eine Psalmenübersetzung, teilweise (Ps 50 bis 150) in Versen, herausgegeben von Thorpe 1835; der Pentateuch, Josue, Richter, Esther, Job und Judith, übersetzt von dem Abt Aelfrik (geb. 955), herausgegeben (ohne Esther) von Thwaites, Oxford 1698; Pentateuch und Job von Grein, Kassel und Göttingen 1872; eine Evangelienübersetzung aus dem 10. Jahrhundert, herausgegeben von Thorpe, London 1842, New York 1848; von Bosworth und Waring 1865, 2. Aufl. 1874; dazu noch mehrere Teilausgaben.

b) Die vier Evangelien in alt-nordhumbrischer Sprache aus dem 8. Jahrhundert, herausgegeben von Bouterwek 1857; Skeat, The Holy Gospels in Anglo-Saxon, Northumbrian and Old Mercian Versions, Cambridge 1871, 1874, 1878, 1887; Cook, 2. Aufl. Boston 1895. — Über die alten Übersetzungen Englands siehe mehr bei Cook, Biblical Quotations in Old English Prose Writers, London 1898; A. C. Paues, A fourteenth Century English Biblical Version, Cambridge 1902; Paul, Grundriß der germanischen Philologie[2], Straßburg 1909, 6. Englische Literatur.

c) Alt- und mitteldeutsche Übersetzungen. Davon sind zu nennen: das Evangelium Matthäi aus dem 8. Jahrhundert, fragmentarisch erhalten in einem dem ehemaligen Kloster Mondsee in Oberösterreich gehörenden Manuskript (dazu noch zwei Blätter in Hannover), letzte Ausgabe von Hench, Straßburg 1890; der deutsche Tatian aus dem 9. Jahrhundert nach der Evangelienharmonie, die Victor von Capua hatte abschreiben lassen (Sievers, Tatian lateinisch und altdeutsch mit ausführlichem Glossar, 2. Ausg. Paderborn 1892). Die Anordnung dieser Evangelienharmonie hat als Vorlage für eine andere gedient, deren Manuskript in München aufbewahrt wird (Ronneburger, Untersuchungen über die deutsche Evangelienharmonie der Münchener Handschrift

Cg 532, Greifswald 1903). Die vier ältesten hochdeutschen Psalterien sind: die Übersetzung von Notker Labeo, Mönch zu St Gallen († 1022), herausgegeben u. a. von Hattemer: Denkmale des Mittelalters II (1846); dazu noch eine Wiener Überarbeitung, herausgegeben von Heinzel und Scherer: Notkers Psalmen nach der Wiener Handschrift, Straßburg 1876; der Windberger Psalter (Windberg, ehemaliges Prämonstratenserkloster in der Diözese Regensburg, gegründet 1125), eine Interlinearversion, geschrieben im Jahre 1187, Handschrift in München (Graff, Deutsche Interlinearversionen der Psalmen, Quedlinburg und Leipzig 1839; siehe auch Wallburg, Über die Windberger Interlinearversion der Psalmen, Berlin 1888); ein Wiener Psalter mit Interlinearversion aus dem 12. Jahrhundert; ein Olmützer Psalter aus dem 13. oder 14. Jahrhundert, ebenfalls mit Interlinearversion versehen. Von Übersetzungen alttestamentlicher Bücher sei noch genannt das Hohelied von Williram, Abt des Klosters Ebersberg in Oberbayern († 1085), übersetzt gegen 1063, herausgegeben von Hoffmann von Fallersleben 1827, Haupt 1864, Seemüller: Willirams deutsche Paraphrase des Hohenliedes, Straßburg 1878. — Eine Handschrift im Prämonstratenserstift Tepl in Böhmen enthält das Neue Testament; sie stimmt fast ganz mit der ersten gedruckten deutschen Bibel überein und stammt vielleicht noch aus dem 14. Jahrhundert, während die Übersetzung selbst bedeutend älter sein wird; die Handschrift ist vollständig herausgegeben unter dem Titel: Der Codex Teplensis, enthaltend „die Schrift des newen Gezeuges", Augsburg-München 1884. Dieselbe Übersetzung ist in einem Manuskript der Gymnasialbibliothek zu Freiberg in Sachsen erhalten. Die Behauptung, die Tepler Übersetzung sei waldensischen Ursprungs, hat jedenfalls nicht so viel Wahrscheinlichkeit für sich wie die Ansicht, daß sie katholischer Herkunft sei. Zehn Handschriften aus dem Mittelalter bieten, von kleinen Defekten abgesehen, die ganze Bibel, andere umfassen nur Teile von ihr oder einzelne Bücher, am häufigsten die Psalmen. Aus den Jahren 1450—1520 sind vierzehn hochdeutsche Bibeldrucke bekannt, der erste gegen 1466 in Straßburg. Dazu kommen die niederdeutschen Bibeln: die Kölner Bibel in zwei Ausgaben, gedruckt gegen 1480 in Köln, die Lübecker Bibel, gedruckt 1494 in Lübeck, und die Halberstädter Bibel, gedruckt 1522 in Halberstadt. Zu den Bibelübersetzungen im weiteren Sinne können dann noch die Postillen (Plenarien) gerechnet werden, und auch die Bibelzitate in deutschen mittelalterlichen Predigten verdienen Berücksichtigung. — Walther, Die deutsche Bibelübersetzung des Mittelalters, 3 Teile, Braunschweig 1889—1892. Falk, Die Bibel am Ausgang des Mittelalters, Köln 1905. Ders., Die Druckkunst im Dienste der Kirche, zunächst in Deutschland, bis zum Jahre 1520, Köln 1879 (behandelt die Postillen). Jostes, Die Waldenser und die vorlutherische deutsche Bibelübersetzung. Eine Kritik der neuesten Hypothese, Münster 1885. Ders., Die Tepler Bibelübersetzung. Eine zweite Kritik, Münster 1886. Rieder, Der sog. St Georgener Prediger (d. h. eine Überlieferung von deutschen Klosterpredigten Bertholds von Regensburg nach der Freiburger und der Karlsruher Handschrift), Berlin 1908 (verzeichnet die Bibelzitate in diesen Predigten). Schmeck, Die Bibelzitate in den altdeutschen Predigten, Greifswald 1907 (behandelt Berthold von Regensburg und die Mystiker nicht).

d) Mittelalterliche Übersetzungen in andern europäischen Sprachen. Die Anfänge der französischen Bibelübersetzung fallen in das 12. Jahrhundert; die erste vollständige französische Bibel finden wir im 13. Jahrhundert zur Zeit Ludwigs des Heiligen (1226—1270). Die italienische

Bibelübersetzung reicht ins 13. Jahrhundert zurück. Die erste spanische Übersetzung, die wahrscheinlich die ganze Bibel umfaßt hat, wurde im 13. Jahrhundert auf Veranlassung des Königs Alfons X. (1252—1282) angefertigt. Die frühesten Versuche, den Bibeltext in englischer Sprache wiederzugeben, sind poetische Paraphrasen. Die ersten eigentlichen Übersetzungen sind Übertragungen der Psalmen im 13. und 14. Jahrhundert, worunter die bedeutendste die des Priesters Richard Rolle († 1349) ist; Wiclif († 1384) fertigte die erste vollständige Bibelübersetzung an. Die erste holländische Bibel datiert aus dem 14. Jahrhundert, der erste Druck einer holländischen Bibel erfolgte zu Delft 1477 (siehe auch Walther a. a. O. 647). Ins Dänische wurde ein Teil der Bibel im 15. (14.) Jahrhundert übertragen; die vor der Reformation (vielleicht in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts) entstandene Übersetzung der Psalmen und der geschichtlichen Bücher des Alten Testamentes hat teilweise C. Molbech 1828 herausgegeben. Ungarisch sind schon im 11. Jahrhundert einzelne Teile der Heiligen Schrift bekannt; eine Übertragung der ganzen Bibel soll im 15. Jahrhundert stattgefunden haben. (Zu weiterer Auskunft über alle diese Übersetzungen verweisen wir auf die betreffenden Artikel im DB.) In die polnische Sprache wurden im 13. Jahrhundert die Psalmen übersetzt; ins Tschechische wurde die Bibel im 14. Jahrhundert übertragen, und in die gleiche Zeit fallen auch die Anfänge der schwedischen Bibelübersetzung (REP 3, 146 ff). Über die slawischen Bibelübersetzungen handelt (nach der BZ 1908, 75) Sedláček in seiner Einleitung in die Bücher des Alten Testamentes, Prag 1905 (böhmisch); siehe auch Zwolski, De bibliis polonicis quae usque ad initium saeculi XVII in lucem edita sunt, Posnaniae 1904; BZ 1909, 367.

Eine neue Epoche begann für die Geschichte der Bibelübersetzungen im 16. Jahrhundert, als die anderweitigen Bestrebungen der sog. Reformatoren mit dem Bibelwort in Verbindung gebracht wurden. Die Übersetzung der Heiligen Schrift nach den Grundtexten, die Luther von 1522 bis 1534 stückweise herausgab und die, fortwährend geändert, in der Ausgabe von 1544/45 als Normaltext für alle späteren Drucke angesehen wurde, fand rasch eine Verbreitung wie kaum ein anderes Buch. Dieser Erfolg ist aber nicht aus inneren Eigenschaften herzuleiten, denn die Übersetzung kann weder selbständig, noch fehlerlos, noch künstlerisch vollendet genannt werden; vielmehr ist die Ursache ihrer raschen Aufnahme in dem ungewöhnlichen Interesse für die Heilige Schrift zu suchen, das in Deutschland seit Jahrhunderten durch ungezählte handschriftliche, durch wenigstens achtzehn gedruckte Übersetzungen der ganzen Bibel, durch Reimbibeln, Historienbibeln und Plenarien unterhalten worden war, und dem zuliebe gleichzeitig mit der lutherischen auch neue katholische Übersetzungen erschienen. Während indes alle älteren Übersetzungen durch Tradition einen mehr oder weniger steifen Ton einhielten, in dem das Bibelwort immer etwas Fremdartiges behielt, tat Luther den glücklichen Griff, die Heilige Schrift in die frische Sprache des alltäglichen Lebens zu übertragen; der Anklang, den dieses Verfahren fand, sicherte seiner Übersetzung eine ungeschwächt fortdauernde Teilnahme. Für die protestantischen Kirchengenossenschaften ist seitdem Luthers Bibelübersetzung klassisch und offiziell geblieben, bis in neuerer Zeit der Reiz des Altertümlichen nicht mehr hinreichte, die wachsende Erkenntnis ihrer inneren Unzulänglichkeit zurückzudrängen. So schritt man zu dem Versuch einer Revision. Das Resultat der sorgsam unternommenen Verbesserung, die sog. „Probebibel" (Halle 1884), fand heftigen Widerspruch, der sich in zahlreichen Abhandlungen

und Schriften vernehmen ließ. Die Revision wurde aber weitergeführt, und der endgültig revidierte Text erschien 1892 zu Halle (Krafft, Die deutsche Bibel vor Luther und dessen Verdienste um die Bibelübersetzung. Festprogramm der evangelisch-theologischen Fakultät zu Bonn zur Lutherfeier, Bonn 1883. W. Grimm, Kurzgefaßte Geschichte der lutherischen Bibelübersetzung bis zur Gegenwart, Jena 1884. Lagarde, Die revidierte Lutherbibel des Halleschen Waisenhauses, Göttingen 1885. Kamphausen, Die berichtigte Lutherbibel. Rektoratsrede, Berlin 1894. Oettli, Die revidierte Lutherbibel, Großlichterfelde 1908). In den nordischen Ländern, wo die neue Religion noch mehr als in Deutschland der Politik dienen mußte, ward auch die Bibelübersetzung Staatssache, und so entstand der Begriff autorisierter oder staatlich vorgeschriebener Bibeln. Für England hatte Tindale auf dem Festlande 1526 die erste protestantische Bibelübersetzung (N. T.) angefertigt, die erst verboten, dann geduldet wurde; mit ihrer Benutzung veranstaltete Coverdale eine Übersetzung der ganzen Bibel (vollendet 1535). Die auf Cromwells Anregung verfaßte „Große Bibel" (Great Bible) oder „Cranmers Bibel" ward, durch anglikanische Bischöfe revidiert, 1568 als „Bischofsbibel" (Bishops' Bible) zum ausschließlichen Gebrauch in den Kirchen vorgeschrieben, unter Jakob I. († 1625; King James' Bible) durch eine Anzahl von Gelehrten verbessert und gilt seitdem als Royal Version oder Authorized Version. In der Neuzeit wurde sie wiederholt revidiert. Die letzte Revision (in England 1881—1895, in Amerika 1900—1901) rief zahlreiche Schriften hervor (Kenyon, Our Bible and the ancien Manuscripts[3], London 1895. Hemphill, History of revised Version of New Testament, London 1906 [BZ 1907, 196]). In Dänemark ließ Christian III. die lutherische Bibel übersetzen (erste Ausgabe 1550); der so gewonnene Text blieb offiziell, bis der Bischof Hans Svane 1647 auf Grund einer andern, mißfällig aufgenommenen Übersetzung eine „Svanings Bibel" herstellte, welche die alleinige Autorisation zum öffentlichen Gebrauch behielt. Auch sie ward neuerdings wiederholt einer Revision unterzogen. (Molbech, Bidrag til en Historie og Sprogskildring af de danske Bibeloversättelser fra de XVI Aarhundrede, Kjöbenhavn 1840, Progr. Belsheim, Veiledning om Bibelens Historie, Kristiania 1880, 252. C. J. Brandt, Udsigt over de danske Bibeloversättelsers Historie, Kopenhagen 1889.) Für die dänischen Katholiken gibt es eine Übersetzung des Neuen Testamentes von J. L. v. Hansen, Kopenhagen 1893; für die norwegischen Katholiken eine Übersetzung des Neuen Testamentes, Kristiania 1902, und eine Übersetzung der Psalmen Davids, Kristiania 1906, beide ausgearbeitet von O. Offerdahl, Priester und Missionär in Norwegen). Für Schweden war Luthers Übersetzung durch den Erzbischof Lars Person in der Landessprache herausgegeben und blieb in dieser Gestalt offizieller Text; im Jahre 1617 erschien derselbe revidiert als „Gustav-Adolfs-Bibel" und ward auch seitdem wiederholt verbessert. Die letzte Revision bzw. Neubearbeitung wurde im letzten Viertel des verflossenen Jahrhunderts vorgenommen und im Jahre 1883 als Übersetzung der schwedischen Kirche bestätigt (Bihang till Allmänna Kydkomötets protokoll, Stockholm 1908). Für die schwedischen Katholiken gibt es eine Übersetzung des Neuen Testamentes, Stockholm 1895. In den übrigen Ländern Europas sind durch die Übung katholische und protestantische Bibelübersetzungen klassisch geworden und können als die gebräuchlichen gelten. Für Italien sind dies die katholische von Martini (seit 1776) und die protestantische von Diodati (seit 1607); für Spanien die katholische von F. Scio de S. Miguel (seit 1790)

und die des Bischofs Felix Torres y Amat von Astorga (seit 1824); für Portugal die katholische von A. Pereira de Figueiredo (seit 1778) und die protestantische von J. Ferreira d'Almeida (seit 1681); für Frankreich die jansenistisch gefärbte von J. Le Maistre de Sacy (seit 1672), die katholischen von de Vence (seit 1748) und Glaire (die ganze Bibel erschien 1871 bis 1873; die Übersetzung ist in die Polyglottenbibel von Vigouroux aufgenommen) und die calvinische von Osterwald (seit 1744); für Ungarn die katholische von Káldi (seit 1626) und die protestantische von Karoly (seit 1590); für Deutschland die katholische von Allioli. Die 1. Auflage der Übersetzung von Allioli erschien 1830 als 3. Auflage des Braun-Federschen Bibelwerkes (die Übersetzung von dem Benediktiner Heinrich Braun umfaßt beide Testamente und erschien 1788—1797; 2. Auflage von Michael Feder 1803). Als 10. Auflage des Alliolischen Bibelwerkes erschien „Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testamentes" von Augustin Arndt S. J. in drei Bänden: I und II A. T., 1899—1900; III N. T., 1901 (der dritte Band stellt sich nicht mehr „als zehnte Auflage des Alliolischen Bibelwerkes" dar, sondern ist „an Stelle" desselben gesetzt). Die 4. Auflage der Arndtschen Bibel erschien 1907; in demselben Jahre die „Katholische Laienbibel mit nur deutschem Text", ebenfalls von Arndt; 1903 kam „Das Neue Testament unseres Herrn Jesus Christus" von Arndt heraus (Schulausgabe); dasselbe (Taschenausgabe) 2. Aufl. 1907 (sämtliche Ausgaben Regensburg, Pustet). Der Alliolische Text ging in die meisten Ausgaben der sonntäglichen Episteln und Evangelien über, wurde aber stellenweise verdrängt durch Eckers Lektionarium 1888, kleine Ausgabe 1889. Andere katholische Übersetzungen der neueren Zeit sind die von Loch und Reischl 1851—1856, 3. Aufl. 1885; das Neue Testament von Weinhart, 1. Aufl. 1865, 2. Aufl. 1899; das Neue Testament von Grundl, 1. Aufl. 1900, 4. und 5. Aufl. 1910; Ecker, Katholische Hausbibel, seit 1903; Leimbach, Biblische Volksbücher. Ausgewählte Teile des Alten Testamentes, 8 Hefte, 1907—1910. — Näheres über diese Bibelübersetzungen siehe in den betreffenden Artikeln im KL Bd 2 und in der REP Bd 3, über die französischen Bibeln besonders im DB.

Eine Anzahl der älteren, besonders orientalischen Übersetzungen ist in den sog. Polyglottenbibeln vereinigt, von denen schon wiederholt die Rede war. Der große Kardinal Ximenes († 1520) kam zuerst auf den Gedanken, zur Bequemlichkeit der Gelehrten die wichtigeren Bibeltexte vereint in parallelen Kolumnen drucken zu lassen, und so entstand die sog. Complutenser (die zu Alcalá de Henares, Compluti, gedruckte) Polyglotte. Sie erschien 1520 (gedruckt 1514—1517) in sechs Foliobänden und enthält außer einem hebräischen und aramäischen Lexikon die hebräische und die griechische Bibel, das Targum des Onkelos und die Vulgata, erstere drei Texte mit besonderer lateinischer Übersetzung. Nach diesem Vorgang ließ Philipp II. von Spanien 1569 bis 1571 eine neue Polyglotte zu Antwerpen in acht Foliobänden herausgeben. Sie enthält das ganze Alte Testament hebräisch, griechisch, aramäisch (ausgenommen Daniel, Esdras, Nehemias und die Paralipomena) und lateinisch, das Neue Testament griechisch, lateinisch und syrisch (ausgenommen 2 Petr, 2 und 3 Jo, Jud, Offb), wobei jeder nichtlateinische Text wieder seine besondere lateinische Übersetzung zur Seite hat. Das Ganze ward neu abgedruckt und mit dem samaritanischen Pentateuch, der samaritanischen Übersetzung des Pentateuchs, mit dem syrischen Alten Testament (protokanonische Bücher), der arabischen Bibel und mit den in der Antwerpener Bibel fehlenden Stücken des

syrischen Neuen Testamentes (alles in Text und Übersetzung) bereichert in der Pariser Polyglotte, die von 1629 bis 1645 in zehn ungeheuren Foliobänden auf Kosten von Guy Michel Le Jay erschien. Alle diese Sammlungen wurden 1657 überboten durch die englische oder Londoner Polyglotte, die in sechs Foliobänden den ganzen Inhalt der Pariser, außerdem das erste und das zweite jerusalemische Targum zum Pentateuch, die Peschittho der deuterokanonischen Bücher und Teile des Alten Testamentes, die äthiopische Übersetzung der Psalmen, des Hohenliedes und des Neuen Testamentes, endlich eine persische Übersetzung des Pentateuchs und der vier Evangelien enthält. Im ersten Band befindet sich der schätzbare Apparatus biblicus des Herausgebers Brian Walton. Als siebter Band dieser Polyglotte rechnet man das Lexicon Heptaglotton von Castelli, 1669 (Le Long-Masch P. I, 331). Spätere sog. Polyglottenbibeln können mit den vier genannten gar nicht in Vergleich gebracht werden; zu nennen ist als die letzte Vigouroux, Sainte Bible polyglotte, bis jetzt 7 Bde, Paris 1898—1907.

Siebter Abschnitt.

Resultate.

180. Nach dem, was wir im zweiten, allgemeinen Teil ausgeführt haben, kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die Bücher des Alten sowohl als des Neuen Testamentes inhaltlich unverfälscht bis auf uns gekommen sind.

Dabei braucht nicht wiederholt zu werden, daß die an einzelnen Stellen beobachteten Verschiedenheiten in der Überlieferung den Bestand der biblischen Gesamtüberlieferung nicht berühren.

181. Ebenso sicher ist es, daß die kritische Integrität der biblischen Originaltexte im wesentlichen, wenn auch nicht in allen Einzelheiten nachgewiesen werden kann.

Nach den inneren und äußeren Gründen, die in den vorhergehenden Abschnitten mitgeteilt wurden, hat sich in die Heilige Schrift keine Textänderung eingeschlichen, die deren wesentlichen Inhalt, zumal Glaubens- oder Sittenlehren, entstellen könnte; wohl aber hat sich im Laufe der Untersuchung ergeben, daß die Textesform der Heiligen Schrift an überaus vielen Stellen nicht zweifellos sichergestellt ist. In den Druckausgaben unterliegt nach der Berechnung von Westcott und Hort ungefähr ein Achtel des Neuen Testamentes einer textkritischen Behandlung; freilich sind die meisten Varianten nicht von Wichtigkeit, denn Varianten von Bedeutung beziehen sich etwa auf ein Tausendstel des neutestamentlichen Textes. Aber nichtsdestoweniger ist damit die Gewißheit genommen, daß wir den Text der heiligen Schriften in der buchstäblichen Form besitzen, worin die inspirierten Verfasser ihn niedergeschrieben haben.

182. Die Frage, welchen Wortlaut die biblischen Verfasser ihren ersten Aufzeichnungen im einzelnen gegeben haben mögen, hat bloß wissenschaftliches Interesse, und deshalb überläßt die Kirche die Ermittlung dieser ältesten Buchstabenform der biblischen Kritik.

Es ist klar, daß Abänderungen des ursprünglichen Wortlautes, wie sie z. B. § 74, 87, 94, 95 angeführt sind, zu den Glaubens- und Sittenlehren der Kirche keine Beziehung haben. So große Pietät daher auch dem Erbe der inspirierten Verfasser gebührt, so hat doch die Kirche kein unmittelbares Interesse, über solche Nebenumstände das Richtige zu ermitteln, denn es handelt sich dabei um rein geschichtliche Wahrheiten, die nicht Objekt der kirchlichen Lehrgewalt, sondern nur Ziel menschlicher Geistestätigkeit sein können. In der Tat hat denn auch die philologische Wissenschaft, die aus den vorhandenen Texten eines Geisteswerkes dessen ursprüngliche Form ermitteln lehrt, außerhalb aller kirchlichen Beeinflussung sich auch den Bibeltext zum Gegenstand der Erforschung gewählt: biblische Kritik. Die Kirche kann an der buchstäblichen Form der Heiligen Schrift nur ein mittelbares Interesse nehmen, insofern durch Erörterungen über die Gestalt des biblischen Wortlautes ihrer Lehrtätigkeit ein Hindernis erwachsen könnte; sie hat aber Sorge getragen, auf dem ihr zuständigen Gebiet einem solchen Hindernis vorzubeugen.

183. Bei Ausübung des ihr zustehenden Lehramtes legt die Kirche seit dem Konzil von Trient nur eine einzige bestimmte Textesgestalt der Heiligen Schrift zu Grunde, und zwar die lateinische Vulgata. Sacrosancta (Tridentina) Synodus considerans, non parum utilitatis accedere posse Ecclesiae Dei, si ex omnibus latinis editionibus, quae circumferuntur, sacrorum librorum, quaenam pro authentica habenda sit, innotescat: statuit et declarat, ut haec ipsa vetus et vulgata editio, quae longo tot saeculorum usu in ipsa Ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus pro authentica habeatur, et ut nemo illam reicere quovis praetextu audeat vel praesumat.

Der Sinn dieser Bestimmung ist sehr oft dargelegt, z. B. von Cornely (Introductio generalis n. 171—177), von Kaulen (Geschichte der Vulgata 398 ff) und in den Historisch-politischen Blättern 1899, II 102. Hier kann folgendes hinreichen:

a) Die Kirche beschränkt die Wirkung dieses Dekrets auf das Gebiet ihrer offiziellen Lehrtätigkeit. Das Wort publicus paßt nur auf Lehrverhandlungen, die im Namen und Auftrag der Kirche geführt werden. Lectiones, disputationes, praedicationes und expositiones sind jene lehrhaften Akte, durch welche die Kirche seit dem Mittelalter, namentlich auch auf dem Konzil zu Trient selbst ihre Lehrtätigkeit ausgeübt hat.

b) Die hier der Vulgata beigelegte Autorität erstreckt sich demgemäß nur auf Wahrheiten, welche Gegenstand der kirchlichen Lehrtätigkeit sind, d. h. auf den Glauben und die Sitten. Für alle profanwissenschaftlichen Erörterungen, für die Erbauung des einzelnen, für die wissenschaftliche Erläuterung des Vulgatatextes ist der Gebrauch jedes andern Bibeltextes durch die Kirche nicht beschränkt.

c) Die Tragweite des Dekrets wird durch den Begriff des Wortes authentica bestimmt. Dies ist ein juristischer Ausdruck, der ein Schriftstück als rechtsgültig bei bestimmten Verhandlungen bezeichnet. Eine solche Gültigkeit beruht bei Originalurkunden, wie bei den Autographen der inspirierten Verfasser, auch auf inneren Gründen, bei Abschriften oder Übersetzungen aber bloß auf der

äußeren Anerkennung der zuständigen Autorität. Demgemäß will das Konzil damit, daß es die vulgata editio für authentica erklärt, nicht sagen, daß die damalige Vulgata den ursprünglichen Textbestand ganz genau wiedergebe, denn „authentisch" (= authenticus) in Bezug auf Schriftstücke, welche Kopien oder Übersetzungen darstellen, ist ein juristischer Begriff, der mit „echt", „ursprünglich" im kritischen Sinne (= genuinus, originalis, originarius) nicht verwechselt werden darf.

d) Die Kirche sagt also nicht, daß die Vulgata dem ursprünglichen Wortlaut der Heiligen Schrift am nächsten komme, oder daß sie die beste Übersetzung sei, sondern nur, daß sie als zuverlässige Quelle der niedergeschriebenen geoffenbarten Glaubens- und Sittenwahrheiten von ihr anerkannt werde.

e) Als Grund dieser Anerkennung gibt die Kirche an, daß die Vulgata longo tot saeculorum usu in ipsa Ecclesia probata est, d. h. daß sie seit unvordenklicher Zeit im offiziellen kirchlichen Gebrauch als zuverlässige Form der biblischen Offenbarung erfunden worden ist, oder mit andern Worten, daß sie die kirchliche Tradition über die Textform der Heiligen Schrift darstellt. Allerdings beruht dieser verjährte kirchliche Gebrauch auf inneren Eigenschaften der Vulgata, die § 148 angeführt sind; allein die Kirche beschließt lediglich auf Grund der Tradition.

f) Die Authentizität der Vulgata betrifft nicht etwa bloß die Gesamtheit der in ihr enthaltenen Glaubens- und Sittenlehren, sondern auch den dogmatischen Inhalt jeder einzelnen Stelle in ihr; denn nur Einzelstellen kommen der Regel nach in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus zur Verwendung.

g) Durch die Ausdrücke innotescat und habenda sit wird das Dekret nicht als neugemachtes Gesetz, sondern als Bestätigung einer schon bestehenden Übung dargestellt; es ist also nicht bloß eine Vorschrift (statuit), sondern auch eine Deklaration (declarat).

h) Zur Zeit des Konzils von Trient bezog sich das Dekret auf die Vulgata allgemein, in welchem Text sie auch vorliegen mochte; seit dem Jahre 1592 aber findet es nur auf den klementinischen offiziellen Text Anwendung. Es ist daher falsch zu behaupten, das Konzil habe sich durch die Bezeichnung authentica für die damalige Vulgata einer Fiktion schuldig gemacht, da der authentische Text noch gar nicht vorhanden gewesen sei; denn der Umfang des Begriffes „authentischer Text" (von Kopien oder Übersetzungen) ist bedeutend größer als der Umfang des Begriffes „offizieller Text". Die Protestanten verwechseln durchweg die Authentizität der Vulgata im Sinne des Konzils von Trient mit dem späteren offiziellen Text.

i) Es ist als selbstverständlich vorausgesetzt, daß die Kirche sich nur über einen lateinischen Bibeltext ausspricht, insofern die Lehrverhandlungen der Kirche auf dem Konzil zu Trient in lateinischer Sprache geführt wurden und auch sonst vorzugsweise lateinisch geschehen.

k) Wird das Lehramt der Kirche in der Muttersprache vollzogen, so muß die notwendig werdende Bibelübersetzung auf der Vulgata beruhen.

l) Über alle andern biblischen Texte hat die Kirche nichts bestimmt, weil auf ihrem Gebiete dazu keine Veranlassung vorlag. Der hebräische

Text ist wohl in der Synagoge, aber nie in der Kirche authentisch gewesen. Das griechische Neue Testament, die Septuaginta, die Peschittho samt den übrigen christlichen Übersetzungen haben nur eine nach Zeit und Ort beschränkte Authentizität gehabt. Die Kirche war daher weder in der Lage, eine bestehende Übung hinsichtlich dieser Texte zu bestätigen, noch auf Grund der Tradition eine Bestimmung über sie zu treffen. Das Recht, das der griechische, der syrische, der koptische, der armenische Bibeltext sich teilweise erworben haben, ist von der Kirche insofern anerkannt worden, als der offizielle Gebrauch dieser Übersetzungen in den einzelnen Kirchenprovinzen weiter geduldet worden ist.

Nach alldem hat die Kirche die Vulgata weder „kanonisiert", noch „für inspiriert erklärt", noch „dogmatisiert", hat auch nicht „den Grundtext für ganz überflüssig erklärt", sondern sie hat mit bewundernswerter Weisheit von ihrer Autorität Gebrauch gemacht, ohne irgend einer andern Berechtigung zu nahe zu treten.

184. In dem kirchlichen Dekret über die Authentizität der Vulgata findet auch die wissenschaftliche Überzeugung von der Unverfälschtheit der Heiligen Schrift ihren Ausdruck.

Mit dem tridentinischen Dekret erkennt die Kirche allerdings zunächst nur die dogmatische Integrität der Vulgata insoweit an, als sie sich auf Glaubens- und Sittenlehren erstreckt. Diese könnte indes nicht vorhanden sein, wofern nicht der gesamte Inhalt der Heiligen Schrift im wesentlichen unverletzt in der Vulgata enthalten wäre; denn eine Scheidung zwischen dem, was auf Glauben und Sitten Bezug und was keinen Bezug darauf hat, ist allgemein nicht durchführbar. Mit der inhaltlichen Integrität ist aber auch die Buchstabenform der Heiligen Schrift in der Vulgata bis auf einen gewissen Grad gewahrt (siehe § 52 f). Bis zu dieser Grenze stimmt das Zeugnis der Vulgata mit dem Zeugnis überein, das sich aus den übrigen § 54 genannten Quellen ergibt, und so trifft der § 58—178 geführte Beweis seinem Objekt nach mit dem Inhalt des tridentinischen Dekrets zusammen.

Es bleibt hierbei noch anzuerkennen, daß die Kirche mit dem nämlichen Dekret nicht bloß ihrer eigenen Tradition, sondern auch den Forderungen besonnener Wissenschaft Rechnung getragen hat. Zunächst ist zum Unterschied von allen Textabschriften und Übersetzungen die Vulgata in ihren beiden Bestandteilen, wie schon oben § 148 und § 151 bemerkt, nach streng wissenschaftlichen Grundsätzen hergestellt worden. Ferner besitzt die Vulgata unter allem bibelkritischen Material teils den Vorrang der zeitlichen Priorität, teils ist sie den ältesten kritischen Zeugen gleichzustellen; denn im Alten Testament repräsentiert sie einen viel älteren Text als die masoretischen Handschriften. Das gilt freilich auch von der Peschittho, allein diese ist in manchen Abschnitten so frei behandelt, daß sie nicht in dem Maße wie die wörtlicher dem Original folgende Vulgata zur Erkenntnis des Urtextes dienen kann. Bei den deuterokanonischen Bestandteilen des Alten Testamentes ist das Zeugnis der Vulgata älter als das der ältesten griechischen Handschriften und aller andern Übersetzungen. Die Vulgata des Neuen Testamentes geht auf Handschriften zurück, die mindestens dem 2. Jahrhundert angehören, dem Zeitalter der ältesten Übersetzungen. — Weiter hat in dem fraglichen Dekret auch das geschichtliche Recht der Vulgata die gebührende Berücksichtigung gefunden. Da nämlich die Erziehung der meisten Völker nicht nur zur christlichen Religion, sondern

auch zur Gesittung und zum politischen Leben zumeist durch die Kirche, und zwar mit Hilfe der Vulgata, bewirkt worden ist, so gibt die tridentinische Bestimmung dem Zeugnis Ausdruck, das die gesamte moderne Bildung für die Integrität der durch die Vulgata vermittelten biblischen Offenbarung ablegt.

185. Obwohl nun aber die Kirche dafür gesorgt hat, daß der Vulgatatext im 16. Jahrhundert durch Anwendung aller damals erreichbaren Mittel wissenschaftlich festgestellt wurde, so hat sie doch deutlich zu erkennen gegeben, daß sie der jetzigen kritischen Gestalt der Vulgata keine absolute Gültigkeit zuspricht. Zeugnis dessen ist vor allem der Umstand, daß Papst Pius X. eine Revision des lateinischen Bibeltextes angeordnet hat.

Nachtrag und Berichtigungen.

§ 19. Babura, Introductio historico-critica in sacros Novi Testamenti libros, Gran bzw. Wien 1910.

§ 34. Howorth, The influence of St Jerome of the canon of the western church (siehe BZ 1911, 62).

§ 50. Theis, Geschichtliche und literarkritische Fragen in Esra 1—6, Münster 1910.

§ 50. Bayer, Das dritte Buch Esdras und sein Verhältnis zu den Büchern Esra-Nehemia, Freiburg 1911.

§ 70. Ostraka aus dem 10. Jahrhundert v. Chr. sind in neuerer Zeit bei Sebastije gefunden mit einer den Buchstaben auf dem Mesastein ähnlichen Schrift.

§ 146. Burkitt, Saint Augustine's Bible and the „Itala" (siehe BZ 1911, 67).

§ 147. Staerk, Les manuscrits latins du Ve au XIIIe siècle à la bibliothèque impériale de Saint-Pétersbourg, Pétersbourg 1910 f.

§ 168. Tamarati, L'église géorgienne des origines jusqu'à nos jours, Rom 1910 (handelt auch von der georgischen Bibelübersetzung; BZ 1911, 68).

S. 103, Z. 8 von unten füge hinzu: Cod. A.

S. 143. Z. 9 lies: 1900 statt 1902.

In der **Herderschen Verlagshandlung** zu **Freiburg im Breisgau** sind erschienen und können durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

Franz Kaulen

Einleitung in die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testamentes. Drei Teile. gr. 8°

Erster Teil. Fünfte, vollständig neu bearbeitete Auflage von Dr Gottfried Hoberg, ord. Professor der Universität Freiburg im Breisgau. Mit sieben Schriftproben im Text und einer Tafel. (XII u. 266)

Zweiter Teil. Vierte, verbesserte Auflage. (VI u. 264) *M* 3.20
(Neue Auflage in Vorbereitung.)

Dritter Teil. Fünfte, verbesserte Auflage. (VI u. 272) *M* 3.30

Kurzes Biblisches Handbuch zum Gebrauche für Studierende der Theologie. gr. 8°

Erstes Bändchen: **Kurze Einleitung in die Heilige Schrift des Alten und des Neuen Testaments.** (X u. 152) *M* 1.80; geb. in Halbleinwand *M* 2.10

Zwei weitere Bändchen (Biblische Archäologie und Hermeneutik) sind in Vorbereitung.

„Das Buch ist seinem wesentlichen Bestandteile nach ein Auszug aus dem größeren Lehrbuch und gibt den Inhalt desselben in kurzer, genau präzisierter Form, so daß ihm nach Gehalt und sprachlicher Fassung kein anderes Kompendium an die Seite gestellt werden kann. . . ." (Literar. Rundschau, Freiburg 1898, Nr 1.)

Der biblische Schöpfungsbericht (Gen. 1, 1 bis 2, 3) erklärt. 8° (IV u. 94) *M* 1.—

„. . . Auch die schärfste Kritik kann nicht umhin, genug zutreffende Beobachtungen und richtige Ausführungen anzuerkennen, die der kleinen Schrift an sich wie in Hinsicht auf den im Vorwort bezeichneten Zweck Interesse und Wert verleihen." (Katholik, Mainz 1902, 5. Heft [Selbst].)

Sprachliches Handbuch zur biblischen Vulgata. Eine systematische Darstellung ihres lateinischen Sprachcharakters. Zweite, verbesserte Auflage. 8° (XVI u. 332) *M* 3.40; geb. in Halbfranz *M* 4.60

„. . . Was sich der Verfasser zum Ziel gesetzt hat, ist in der umfangreichsten Weise erreicht, und es wäre nur zu wünschen, daß recht viele an ein ernstes Studium dieses Werkes herantreten." (Literar. Handweiser, Münster 1905, Nr 17.)

Assyrien und Babylonien nach den neuesten Entdeckungen. Fünfte Auflage. Mit Titelbild, 97 Illustrationen, einer Inschriftentafel und zwei Karten. gr. 8° (XVI u. 318) *M* 5.—; geb. in Leinwand *M* 7.—

„Kaulen gibt vorerst in sehr klarer Darstellung eine geographische Beschreibung der ältesten Kulturstätten der Welt, Assyrien und Babylonien; hierauf stellt er die sukzessive Entdeckung der fast seit 606 v. Chr. verschollenen Stadt Ninive dar, wie sie von Botta, Layard u. a. unter den größten Schwierigkeiten geschah, insbesondere die Aufdeckung des Sargonspalastes, hierauf die Entdeckungen auf babylonischem Boden, schildert im folgenden die höchst mühevolle Entzifferung der Keilschriften in ihren einzelnen Phasen, bespricht dann die babylonisch-assyrische Literatur nach ihrem verschiedenen Inhalte, beleuchtet den Gewinn aus der sogenannten Assyriologie für die Weltgeschichte, dann die Biblische Geschichte und Geographie und schließt mit einer umfassenden Literaturangabe über die Assyriologie." (Das Echo, Berlin 1899, Nr 900.)

In der **Herderschen Verlagshandlung** zu **Freiburg im Breisgau** sind erschienen und können durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

Dr Gottfried Hoberg

Professor der Universität Freiburg i. Br.

De Sancti Hieronymi ratione interpretandi. gr. 8° (IV u. 40) 1886. *M* 1.—

Die Fortschritte der biblischen Wissenschaften in sprachlicher und geschichtlicher Hinsicht. Rede, gehalten bei der öffentlichen Feier der Übernahme des Prorektorats in der Aula der Universität Freiburg im Breisgau am 7. Mai 1902. Zweite, vermehrte Ausgabe. Lex.-8° (VI u. 30) 1902. *M* 1.—

Die älteste lateinische Übersetzung des Buches Baruch. Zum ersten Male herausgegeben. Zweite Ausgabe. Lex.-8° (VIII u. 92) 1902. *M* 3.—

Babel und Bibel. Ein populärer Vortrag. gr. 8° (VIII u. 36) 1904. *M* —.80

Moses und der Pentateuch. (Biblische Studien X, 4.) gr. 8° (XIV u. 124) 1905. *M* 2.80

Über die Pentateuchfrage. Mit besonderer Berücksichtigung der Entscheidung der Bibel-Kommission „De Mosaica Authentia Pentateuchi" vom Jahre 1906. Zwei Vorträge, gehalten am 11. und 12. Oktober 1906 auf dem Hochschulkurs für katholische Priester zu Freiburg i. Br. gr. 8° (VIII u. 40) 1907. *M* 1.—

Die Psalmen der Vulgata übersetzt und nach dem Literalsinn erklärt. Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage. gr. 8° (XXXVI u. 484) 1906. *M* 10.—; geb. in Leinwand *M* 11.50

„... Der Kommentar, in welchem großer Ernst und umfassendes Wissen sich die Hand reichen, ist in hohem Maße geeignet, in das Verständnis des lateinischen Psalmentextes einzuführen, und ist darum für die Studierenden der Theologie wie für die Priester, ‚deren Beruf es mit sich bringt, Deum laudare in Pslalmis', sehr empfehlenswert. ..." (Literar. Handweiser, Münster 1906, Nr 15/16.)

Die Genesis nach dem Literalsinn erklärt. Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage. gr. 8° (LXII u. 460) 1908. *M* 10.—; geb. in Leinwand *M* 11.50

„Die traditionelle katholische Exegese ist Hoberg Richtschnur; er berücksichtigt aber zugleich die gesicherten Ergebnisse der neueren Forschungen. Hoberg ist ein Verfechter wie des mosaischen Ursprunges des Pentateuchs so auch dessen ideeller und literarischer Einheit, wenigstens den wesentlichen Teilen nach. ... Der Kommentar Hobergs erweist sich als eine sehr verdienstvolle Arbeit, die allen Freunden des Bibelstudiums warm empfohlen werden kann." (Augsburger Postzeitung 1908, Beil. Nr 56 [Homanner].)

Bildet den I. Band eines „Exegetischen Handbuchs zum Pentateuch mit hebräischem und lateinischem Text". — Daraus gesondert in Taschenformat:

Liber Geneseos, textum hebraicum emendavit, latinum Vulgatum addidit Godofredus Hoberg. kl. 12° (VIII u. 418) 1908. *M* 2.50; geb. in Leinwand *M* 3.—

CATHOLIC THEOLOGICAL UNION
BS475.K28T4 C001 V001
THEOLOGISCHE BIBLIOTHEK 5. AUFL. FREIB

3 0311 00015 8332

WITHDRAWN

32015

BS
475
.K28T4
AUTHOR Kaulen, Franz

V.1
TITLE THEOLOGISCHE BIBLIOTHEK;

DATE DUE | BORROWER'S NAME

13154

~~LRS~~ LIBR.

32015

3 0311 00015 8382